RANDALL COLLINS

QUATTRO TRADIZIONI SOCIOLOGICHE

MANUALE INTRODUTTIVO DI STORIA DELLA SOCIOLOGIA

ZANICHELLI

COLLINS
QUATTRO TRADIZIONI SOCIOLOGICHE

L'autore

Randall Collins, nato nel 1941, ha conseguito il Ph.D. presso la University of California a Berkeley. Attualmente è docente di sociologia presso la University of California a Riverside. Tra le opere principali ricordiamo: *Storia delle teorie sociologiche*, scritta in collaborazione con M. Makowski (Zanichelli, 1980); *Sociologia* (Zanichelli, 1980); *The Credential Society* (1979) e *Weberian Sociological Theory* (1985).

L'opera

Questo è un manuale introduttivo di storia della sociologia, esposta non per autori, ma per scuole.
Collins individua quattro grandi tradizioni di pensiero nella storia della sociologia: quella del conflitto, quella utilitaristica (aggiunta in questa edizione ampliata), quella durkheimiana e quella microinterazionista.
La prima, naturalmente, nasce con Marx. Tuttavia, secondo Collins, le teorie di Marx vengono riprese, approfondite e perfezionate da Weber. La seconda è conosciuta, negli ultimi decenni, anche come teoria dello scambio o teoria della scelta razionale. La terza sorge con Durkheim. Essa ha dato origine a due diverse scuole: una scuola di «macrosociologia», culminata nello struttural-funzionalismo di Merton e Parsons; una scuola di «microsociologia», che ha avuto in Goffman il suo esponente contemporaneo più famoso, interessata soprattutto all'analisi dei meccanismi attraverso cui i rituali sociali nei gruppi producono solidarietà. La quarta tradizione sociologica ha più di un padre fondatore. È riconducibile infatti da un lato a Pierce e a James, dall'altro a Brentano e a Husserl. I primi, i pragmatisti americani, hanno influito su Cooley, Thomas e Mead, ai quali si rifanno a loro volta i sostenitori dell'interazionismo simbolico; i secondi, i filosofi tedeschi, hanno influito su Schütz, che è il padre spirituale dell'etnometodologia e di altre scuole microinterazioniste.

COLLINS*QUATTRO TRADIZ SOCIOLOGICHE
ISBN 88-08-09192-9
9 788808 091925
78901234 (60X)

Nelle edizioni Zanichelli

CS Collana di Sociologia
diretta da Marzio Barbagli

1 Boudon **Istruzione e mobilità sociale**

2 Bowles, Gintis **L'istruzione nel capitalismo maturo**

3 Collins, Makowsky **Storia delle teorie sociologiche**

5 Collins **Sociologia**

7 Bendix **Max Weber**

8 Parkin **Classi sociali e stato**

9 Von Beyme **I partiti nelle democrazie occidentali**

11 **La sociologia dell'educazione in Italia**
a cura di Moscati

Manuali di Sociologia e Antropologia

Bucci **Questionario di sociologia**

Collins **Quattro tradizioni sociologiche**

De Robertis **Metodologia dell'intervento nel lavoro sociale**

Fabietti **Storia dell'antropologia**

Harris **Antropologia culturale**

Introduzione alla sociologia a cura di Michael Haralambos

Klein **Il cammino dell'uomo. Antropologia culturale e biologica**

Robertson **Sociologia**

t72 - 02/96

RANDALL COLLINS

QUATTRO TRADIZIONI SOCIOLOGICHE

MANUALE INTRODUTTIVO DI STORIA
DELLA SOCIOLOGIA

Titolo originale: *Four Sociological Traditions.* Published by arrangement with Oxford University Press, Inc.
© 1985, 1994 by Oxford University Press, Inc.
Revised and expanded edition of *Three Sociological Traditions*

Traduzione: Marcello Dei
Revisione: Marzio Barbagli

© 1996 Zanichelli Editore S.p.A., via Irnerio 34, 40126 Bologna [9192]

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale,
con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche),
sono riservati per tutti i Paesi.

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate a:

AIDROS
Via delle Erbe, 2
20121 Milano,
tel. e fax 02/809506

L'editore considera legittima, per quanto di sua spettanza, la fotocopia di volumi fuori catalogo, cioè non più compresi nei propri cataloghi, con l'eccezione di edizioni precedenti di volumi di cui è in catalogo una nuova edizione. Del pari non è considerata legittima la fotocopia di volumi non più nel catalogo Zanichelli ma pubblicati al momento da altro editore.

Realizzazione editoriale: Maddalena Mutti, Bologna

Disegno di copertina e copertina: Duilio Leonardi

Prima edizione italiana pubblicata con il titolo *Tre tradizioni sociologiche*: novembre 1987
Seconda edizione italiana: febbraio 1996

Ristampa
5 4 3 2 1 2000 1999 1998 1997 1996

Realizzare un libro è un'operazione complessa, che richiede numerosi controlli:
sul testo, sulle immagini e sulle relazioni che si stabiliscono tra essi.
L'esperienza suggerisce che è praticamente impossibile pubblicare un libro
privo di errori. Saremo quindi grati ai lettori che vorranno segnalarceli.
Per segnalazioni o suggerimenti relativi a questo libro l'indirizzo a cui rivolgersi è:

Zanichelli Editore S.p.A.
Via Irnerio 34
40126 Bologna
tel. (051) 293270 - fax (051) 249782

Fotocomposizione: Liligraf, Bologna

Stampa: «Tipostampa Bolognese»
via Collamarini 5/A, Bologna
per conto di Zanichelli Editore S.p.A.
via Irnerio 34, 40126 Bologna

RANDALL COLLINS

QUATTRO TRADIZIONI SOCIOLOGICHE

MANUALE INTRODUTTIVO DI STORIA DELLA SOCIOLOGIA

ZANICHELLI

Indice

p. IX *Prefazione*

Prologo L'affermarsi delle scienze sociali

2 Il pensiero sociale negli imperi agrari

5 Le università medievali e la comparsa dell'intellettuale moderno
Il Rinascimento: la vita intellettuale si secolarizza, p. 7; Le guerre di religione e l'Illuminismo, p. 8.

12 La prima scienza sociale: l'economia

13 L'istituzione delle scuole pubbliche e la rivoluzione universitaria

17 Lo sviluppo delle diverse discipline
La professionalizzazione della storia, p. 17; Gli economisti diventano accademici, 18; L'affermarsi della psicologia come scienza indipendente, p. 21; L'antropologia si guadagna un proprio spazio, p. 23.

27 Finalmente la sociologia si afferma

Capitolo 1 La tradizione del conflitto

36 La posizione cardine di Karl Marx

41 Un sociologo in ombra: Friedrich Engels
La teoria delle classi sociali, p. 46; La teoria dell'ideologia, p. 49; La teoria del conflitto politico, p. 52; La teoria delle rivoluzioni, p. 56; La teoria della stratificazione sessuale, p. 58.

60 Max Weber e la teoria multidimensionale della stratificazione

69 La fusione delle idee marxiane e weberiane nel XX secolo
Organizzazioni e lotta per il potere, p. 70; Classi, culture di classe e disuguaglianza: i teorici del conflitto, p. 76; Mobilitazione di classe e conflitto politico, p. 78; L'età d'oro della sociologia storica, p. 80.

83 Appendice: Simmel, Coser e la teoria funzionalista del conflitto

Capitolo 2 La tradizione razional-utilitaristica

p. 91 Ascesa e declino della filosofia utilitaristica

97 Il ritorno all'individuo

101 I mercati del sesso e del matrimonio
Tre applicazioni della teoria sociologica dei mercati: l'inflazione delle credenziali educative, il dualismo del mercato del lavoro e i beni illeciti, p. 105.

111 Paradossi e limiti della razionalità
Soluzioni razionali per creare solidarietà sociale, p. 116.

118 La scienza economica invade la sociologia e viceversa

123 La teoria razionale dello stato

126 La scienza neo-utilitaristica dell'azione politica

Capitolo 3 La tradizione durkheimiana

132 La sociologia come scienza dell'ordine sociale
La legge durkheimiana della gravità sociale, p. 135.

139 Due diverse correnti: la tradizione macrosociologica
Montesquieu, Comte, Spencer e la morfologia sociale, p. 140; Merton, Parsons e il funzionalismo, p. 144.

148 La seconda corrente: l'eredità dell'antropologia sociale
Fustel de Coulanges e la guerra di classe rituale, p. 149; La teoria durkheimiana della moralità e del simbolismo, p. 154; Il fondamento rituale della stratificazione: W. Lloyd Warner, p. 157; Erving Goffman e il culto quotidiano dell'individuo, p. 160; I rituali dell'interazione e le culture di classe: Collins, Bernstein e Douglas, p. 161.

165 Le reti rituali di scambio: il nesso tra micro e macro
Marcel Mauss e la magia dello scambio sociale, p. 166; Lévi-Strauss e la teoria dell'alleanza, p. 169; La teoria delle catene rituali di interazione, p. 171.

173 Il futuro della tradizione durkheimiana

Capitolo 4 La tradizione microinterazionista

175 Una sociologia tutta americana
La filosofia diventa un terreno di scontro tra religione e scienza, p. 177.

179 Il pragmatismo di Charles Sanders Peirce

183 La società esiste nella mente: Cooley

185 La sociologia del pensiero di George Herbert Mead

188 Blumer e l'interazionismo simbolico

193 La sociologia della coscienza: Husserl, Schutz e Garfinkel
La sociologia del linguaggio e della conoscenza, p. 199.

200 Il contrattacco di Erving Goffman

205 Conclusioni

211 Epilogo

215 *Riferimenti bibliografici*

227 *Indice analitico*

Prefazione

L'obiettivo di questo libro è quello di mostrare che la sociologia ha fatto notevoli passi avanti nella conoscenza del mondo sociale. Anche se spesso si sostiene che non vi è cumulazione nelle conoscenze sociologiche e che i classici restano altrettanto importanti o addirittura che sono più importanti dei teorici e dei ricercatori contemporanei, mi propongo di mostrare che esistono alcune significative linee di sviluppo che, partendo dai classici, sfociano nelle versioni attuali della sociologia. Ciò non significa che nella sociologia dei nostri giorni non vi siano differenze profonde fra le posizioni teoriche. Il mondo intellettuale di oggi è infatti profondamente diviso tra punti di vista opposti, ma il numero dei punti di disaccordo non è infinito. Non dobbiamo inoltre trascurare il fatto che parecchi indirizzi di pensiero sono giunti a livelli di conoscenza sempre più alti nel corso degli ultimi cento anni.

Nella prima edizione di questo libro ho esaminato tre grandi tradizioni sociologiche. La prima è quella che possiamo chiamare la tradizione del conflitto e che a mio avviso discende sia da Karl Marx e da Friedrich Engels sia da Max Weber. Spesso la tradizione marxiana e quella weberiana vengono considerate antitetiche, ma in realtà, dal punto di vista della sociologia, hanno molto in comune. Sia l'una sia l'altra hanno sviluppato le teorie del capitalismo, della stratificazione sociale, del conflitto politico e i temi macrostorici ad esse connessi nell'ambito della sociologia. Specialmente negli ultimi anni, fra molti teorici e ricercatori marxisti e weberiani vi sono stati fecondi interscambi. Se accantoniamo l'attivismo politico tipico del marxismo e le indicazioni politiche più conservatrici di cui talora si sono fatti portatori i weberiani e mettiamo al centro dell'attenzione i rispettivi contributi esclusivamente intellettuali, ci accorgiamo che da tutte e due le correnti emerge una concezione elaborata della macrostruttura della società che si basa su una generale tradizione di stampo conflittuale.

La seconda tradizione che presenteremo è quella che discende da Durkheim, che ne è stato il massimo esponente. È quella con la maggior coscienza di sé, poiché comprende sia Auguste Comte, che coniò il termine «sociologia», sia Émile Durkheim, che con la massima determinazione sostenne la necessità dell'analisi sociologica. Anche in questo caso sono del parere che la tradizione si divida in due correnti principali. La prima ha concentrato l'analisi sulla macrostruttura della società, ma in una prospettiva organicistica ed evoluzionistica estremamente lontana dall'approccio conflittuale di Marx, Engels e Weber. Questa corrente ha i suoi lontani predecessori in Montesquieu, Comte ed Herbert Spencer, ma arriva,

 © 88-08-9192

attraverso lo stesso Durkheim, ai funzionalisti più vicini a noi come Robert Merton e Talcott Parsons. Questo aspetto della tradizione durkheimiana è stato duramente attaccato negli ultimi anni per la sua tendenza a idealizzare e a reificare la struttura sociale. Ma una seconda tendenza, che ho chiamato il lignaggio dell'antropologia sociale, ha prodotto un ricco patrimonio di intuizioni e di idee. Questa corrente dà grande rilievo ai meccanismi attraverso i quali i rituali sociali che si verificano nei gruppi in cui gli individui interagiscono faccia a faccia generano solidarietà. I rituali sociali generano anche simboli emozionalmente pregnanti che diventano il centro della morale e delle credenze, nonché i confini tra coloro che appartengono al gruppo e coloro che non ne fanno parte. Questa linea di analisi ha conseguito recentemente importanti progressi, tra cui spicca l'applicazione che ne ha fatto di recente Erving Goffman all'analisi dei rituali della vita quotidiana. Altri sociologi l'hanno sviluppata in relazione alle classi sociali e ai fondamenti culturali della stratificazione, gettando in tal modo un ponte tra la tradizione durkheimiana e la tradizione del conflitto.

La terza tradizione analizzata in questo libro è quella microinterazionista. Anche all'interno di questo approccio esistono varie tendenze. Esistono una tradizione pragmatista che discende da Charles Sanders Peirce e che è stata sviluppata da George Herbert Mead, una linea d'analisi simbolico-interazionista che deve molto a Charles Horton Cooley e a W.I. Thomas e che ha trovato una formulazione esplicita in Herbert Blumer, per non dire della sociologia fenomenologica o «etnometodologica» elaborata da Alfred Schutz e Harold Garfinkel. Lo stesso Erving Goffman rientra in questa corrente. Non era uno studioso simbolico-interazionista, come spesso lo si è etichettato, ma un sociologo che ha sviluppato in modo originale la tradizione durkheimiana dei rituali sociali. Tuttavia, in una fase successiva della sua vita, ha attinto dalla sociologia della conoscenza, portando quello che a mio avviso è un interessante e proficuo contrattacco nelle aree della costruzione sociale della realtà e della sociologia del linguaggio. Al pari delle altre due tradizioni presentate in questo libro, la tradizione microinterazionista fa registrare oggi importanti progressi.

Per questa nuova edizione ho aggiunto la tradizione utilitaristica, variamente conosciuta, negli ultimi decenni, come teoria dello scambio o teoria della scelta razionale. Nell'edizione precedente gli utilitaristi figuravano largamente come una sorta di elemento di contrasto rispetto alle altre tradizioni. Durkheim avviò la sociologia verso una nuova direzione criticando la teoria razionalista del contratto sociale e negando che una teoria dell'azione individuale potesse spiegare le caratteristiche della società. La teoria del conflitto è più vicina a quella utilitaristica, perché le due tradizioni concordano nel porre al centro dell'analisi l'interesse personale e nel dare importanza all'economia materiale. La differenza tra di loro è che la teoria del conflitto ha una concezione molto più aspra delle relazioni sociali, ponendo in rilievo il dominio e il periodico scoppiare di lotte violente, mentre gli utilitaristi tendevano verso una benevola immagine liberale in cui gli interessi individuali razionali finiscono per generare il maggior bene possibile per tutti. Comunque, in tempi recenti, questo aspetto ottimistico della tradizione razional-utilitaristica è cambiato. Gli utilitaristi hanno assunto un atteggiamento più critico verso la società di oggi. Da questo punto di vista, la teoria moderna della scelta razionale ha mostrato la tendenza a confondersi con la teoria del conflitto, anche se in un modo politicamente ambiguo; mentre la teoria classica del conflitto era generalmente collocata a sinistra, la teoria razionalista moderna avanza critiche sia alla destra sia alla sinistra.

© 88-08- 9192

La tradizione microinterazionista, che rappresenta l'ingresso nella sociologia della filosofia idealistica e pragmatistica, è sempre stata ostile all'approccio razional-utilitaristico. In un certo senso ci troviamo di fronte alla prosecuzione sul terreno della sociologia della battaglia di vecchia data tra l'idealismo continentale e l'empirismo britannico. Negli anni '80 il filone idealistico e quello relativista di questa tradizione filosofica sono stati enunciati in una versione altamente polemica che ha avuto l'etichetta di postmodernismo. Questo movimento è particolarmente ostile all'approccio positivista. Così, in un certo senso, si può dire che il terreno di scontro intellettuale del tardo XX secolo è stato generato da un ulteriore ritorno di vecchi antagonisti: da una parte il crescente movimento della teoria razional-utilitaristica, dall'altra le filosofie interpretative di orientamento culturale che discendono dall'idealismo tedesco. I dibattiti in corso tra queste tradizioni rappresentano una parte importante di «ciò che si sta facendo» nel mondo intellettuale.

Le quattro tradizioni che ho scelto non sono le sole aree della sociologia che hanno avuto uno sviluppo cumulativo e hanno fatto alcuni progressi verso un affinamento della teoria, ma credo che si debba considerarle il nucleo centrale delle tradizioni della sociologia. Per la continuità nel tempo e per la profondità di pensiero poche altre possono essere paragonate a queste. Spero quindi che questo libro riesca a dare un'immagine dei progressi che la sociologia ha fatto nell'arco delle quattro o cinque generazioni della sua esistenza.

San Diego R.C.
Maggio 1993

Prologo
L'affermarsi delle scienze sociali *

La scienza sociale trae origine da una base sociale. Questa affermazione contiene due paradossi. *Scienza* vuol dire conoscenza del mondo oggettivo, che è reale perché corrisponde al modo in cui stanno le cose e non a come noi lo immaginiamo. Tuttavia si afferma che questa scienza ha una base sociale, che è determinata dalla società nella quale lo studioso di scienza sociale vive. Questo è il primo paradosso.

Il secondo paradosso sta nel fatto di assumere, ciononostante, che la base sociale esista, che ci sia un mondo autonomo, obiettivo, la cui esistenza è indipendente da quella degli individui e che determina ciò che essi pensano. Se la scienza sociale vuole avere successo, è necessario che qualcuno a un certo punto formuli le leggi oggettive che presiedono a questa determinazione sociale delle idee.

Per quanto paradossale possa apparire, l'affermazione è comunque vera, o almeno abbastanza vera da permettere che sulla sua scorta si possa scrivere un libro. E in un certo senso è proprio quello che qui mi propongo di fare. Tutte e quattro le tradizioni sociologiche hanno contribuito a scoprire le leggi che determinano il sorgere delle idee sociali.

Grazie alla *tradizione del conflitto* siamo in grado di comprendere la dinamica dell'ideologia, le condizioni in forza delle quali i gruppi si mobilitano per perseguire i propri interessi, e l'economia della cultura. Secondo la tradizione del conflitto, le idee sono armi e il fatto che siano dominanti è determinato dalla distribuzione delle risorse economiche e sociali.

Dalla *tradizione durkheimiana* apprendiamo che i rituali sociali producono non solo solidarietà, ma anche i simboli che usiamo per pensare. Il nostro modo di pensare è costituito dalle idee che vengono infuse in noi dal potere morale dei gruppi ai quali apparteniamo. Ciò che crediamo reale è determinato dalla nostra appartenenza a dei gruppi sociali. Essi pongono una sanzione morale sulla necessità di credervi e una condanna morale sul fatto di mettere in dubbio queste credenze accettate.

---

* Questo Prologo presenta una panoramica storica delle condizioni sociali che sottostanno all'affermarsi delle scienze sociali in generale e della sociologia in particolare. Si può saltarlo, se si preferisce passare direttamente all'analisi delle idee delle quattro tradizioni.

Dalla *tradizione razional-utilitaristica* abbiamo imparato la natura limitata delle capacità umane di elaborare l'informazione, la razionalità limitata e i paradossi della scelta cognitiva.

Dalla *tradizione microinterazionista* apprendiamo che la società risiede nella mente stessa. Le nostre conversazioni e i concreti incontri quotidiani costruiscono in noi il senso della realtà sociale.

Pertanto, le quattro tradizioni sociologiche sono, tra l'altro, sociologie della conoscenza le cui fondamenta si risolvono in una forma di determinismo. Ciascuna di esse è connessa alle leggi dell'altra: la conoscenza fondata sull'ideologia, i limiti razionali della razionalità, la verità che discende dai rituali e la costruzione sociale della realtà. Com'è possibile?

In ultima analisi, credo che l'enigma possa essere sciolto con i metodi della filosofia e della matematica (sulla scia di Bertrand Russell, Kurt Gödel e Ludwig Wittgenstein), che distinguono vari livelli di riferimento delle affermazioni. Ma poiché questo non è uno studio di filosofia, non tenterò di risolvere questi paradossi, ma soltanto di illustrarli.

I capitoli di questo libro presentano i contenuti di queste quattro tradizioni teoriche così come si sono sviluppate negli ultimi 150 anni. Nel Prologo presenteremo un'analisi sociologica delle condizioni che hanno dato forma ai loro fondamenti.

Il pensiero sociale negli imperi agrari

Le idee seguono sempre il loro corso. Negli imperi agrari, che rappresentano la maggior parte della storia umana a partire dal III millennio a.C. e che attraversano il Medioevo europeo, le differenze tra i gruppi intellettuali e le comunità alle quali appartengono sono scarse. Negli imperi dell'Egitto, della Mesopotamia, della Persia, dell'India, della Cina e del Giappone esistevano classi di letterati, per lo più sacerdoti, governatori imperiali e alcuni mercanti. Queste classi svilupparono un certo numero di conoscenze nel campo dell'astronomia, dell'ingegneria e della matematica e alcune di esse dettero vita a elaborate filosofie religiose. Tuttavia, in generale, queste forme di pensiero erano connesse ad attività pratiche o religiose: la conoscenza, in particolare quella del mondo sociale, non era perseguita come un interesse intrinseco. Sporadicamente troviamo dei singoli pensatori eminenti che si sono accostati a problemi sociali – come Confucio e Kautilya, uomo di stato di stampo machiavelliano dell'antica India – e indubbiamente sono esistiti uomini e donne saggi nelle cose mondane i cui nomi non ci sono noti perché sono andati dispersi. Ma è proprio questo il problema: il pensiero sociale si sviluppa solo quando se ne fa carico una comunità, che preserva i contributi precedenti e su di essi costruisce. Non essendoci state comunità che si dedicarono al conseguimento di questo fine, la scienza sociale scaturita da queste civiltà è scarsa. Solo nella cruda forma della storia – per lo più cronache di reami e di re redatte da dignitari dello stato o da religiosi – troviamo gli inizi di un'indagine complessiva della società.

Per lo sviluppo di una conoscenza sociale obiettiva erano necessarie due cose. In primo luogo le società (o almeno parti di esse) dovevano diventare razionalizzate – in

termini weberiani, disincantate. Ciò iniziò a realizzarsi nei grandi imperi agrari dell'antichità, nei quali i problemi pratici del commercio e dell'amministrazione governativa produssero un atteggiamento più concreto nei confronti del mondo sociale. Ma le necessità pratiche contribuiscono di per sé in modo limitato allo sviluppo del pensiero sociale, perché è possibile elaborare delle conoscenze pratiche senza avere alcuna consapevole comprensione dei princìpi generali. Le cognizioni pratiche possono coesistere con ogni sorta di miti sociali e di concezioni aberranti. La seconda condizione, pertanto, è consistita nel sorgere di un gruppo di specialisti intellettuali in grado di dar vita a una comunità sociale autonoma all'interno della quale la ricerca della conoscenza ricevesse di per sé un sostegno. Ci occuperemo quindi di delineare l'affermarsi di queste comunità intellettuali e di analizzare sia le loro strutture interne sia i loro rapporti con le società che le circondavano.

È stato difficile dar vita a una scienza sociale, molto più difficile che dar vita alle scienze naturali. Per quanto il campo della fisica, della chimica, dell'astronomia, della biologia e di tutto il mondo naturale fosse un tempo permeato da miti religiosi, *nel complesso* è stato relativamente meno problematico rimpiazzarli con una concezione scientifica. È vero che Galileo fu condannato dalla Chiesa cattolica e che la teoria dell'evoluzione di Darwin accese una controversia pubblica, ma nella maggior parte dei casi si è trattato di avvenimenti eccezionali. Agli studiosi di scienze sociali non è toccata la stessa sorte. Nei loro confronti, la pressione dell'ortodossia sociale è stata talmente forte che alle eresie intellettuali è stato difficile trovare una formulazione o uno spazio nel mondo intellettuale. Probabilmente è per questa ragione – e non perché le scienze sociali sono «più giovani» o perché il loro oggetto è di per sé molto più difficile o indeterminato – che le scienze naturali si sono affermate per prime. Da qui scaturisce il primo problema: quello di vedere come la politica, la religione, le istituzioni educative dovevano combinarsi perché potesse sorgere una comunità intellettuale dotata di un'autonomia intellettuale sufficiente a formulare i problemi della scienza sociale.

I primi tentativi sistematici di formulare un pensiero scientifico si verificarono nelle città-stato greche nel 500 a.C. L'antica civiltà greca occupa un posto preminente nella storia del pensiero dell'Occidente, perché è qui che per la prima volta sorse una comunità intellettuale abbastanza definita e non subordinata né allo stato né alla religione. La società greca nacque da gruppi tribali relativamente primitivi posti ai margini dei grandi imperi del Medio Oriente. Protetti dalle condizioni geopolitiche di quel tempo, riuscirono a raggiungere il livello di ricchezza e di cultura dei loro più avanzati vicini senza avere le forme di governo e le religioni oppressive e centralizzate di costoro. I Greci mantennero in vita la democrazia delle coalizioni belliche tribali e la miriade di culti religiosi locali che li accompagnarono.

Quando la letteratura orientale e la conoscenza che ad essa faceva capo dilagarono in questa situazione di pluralismo religioso e politico, in Grecia fiorirono numerosissime scuole intellettuali. I gruppi che si formarono attorno a Talete, a Pitagora, ai sofisti, a Socrate e a Platone raggiunsero la fama massima. In un certo senso si trattava di culti religiosi innovativi che aggiunsero conoscenze razionali ai rituali delle forme di adorazione primitive. Ma queste scuole erano anche fazioni politiche all'interno della politica delle città-stato e costituivano una fonte di reddito per i docenti itineranti che insegna-

vano le abilità dell'argomentare a coloro che intendevano diventare uomini politici e ai cittadini avvocati (dato che ciascuno difendeva la propria causa davanti all'assemblea della città-stato).

La caratteristica di fondo di questa situazione era la competizione prodotta dalla presenza di numerosi intellettuali che vendevano al pubblico i loro servizi. Essendo liberi intellettuali imprenditori non al servizio di una gerarchia sacerdotale o statale, non erano portati per forza di cose al mantenimento della tradizione. La competizione tra loro li portava a sviluppare nuove idee e a perfezionarle di fronte alle critiche dei rivali. Durante la fioritura delle città-stato si verificò una situazione incomparabile caratterizzata da una libera comunità intellettuale e dalla presenza di numerosi mercati da sfruttare; ne risultò un periodo di vigore intellettuale che la storia successiva ha considerato come l'Età dell'oro. La scienza e le filosofie moderne affondano le radici in questo periodo ed è qui che si ritrovano anche gli inizi della scienza sociale.

Le prime considerazioni sistematiche sulla società si trovano nella filosofia di Platone e di Aristotele. Senza dubbio esse riguardano principalmente il problema di stabilire quale sia la forma migliore che la società dovrebbe assumere e non spiegano perché la realtà è quella che è, ma ciò è comprensibile, visto che si trattava di un gruppo di intellettuali che aspiravano ad avere un ruolo attivo nella vita politica greca. Nello stesso tempo il loro pensiero era intellettualmente più profondo di quello dei politici. Nella generazione successiva a quella di Platone, l'allievo di questi, Aristotele, offrì il primo esempio di analisi empirica prendendo in esame la costituzione di numerose città greche e cercando di stabilire le condizioni in presenza delle quali in esse si era affermata la monarchia, l'aristocrazia o la democrazia. Aristotele non era interessato soltanto ai problemi di valore, ma anche a sviluppare un sistema di conoscenza. Il fattore cruciale sta forse nella struttura della scuola che egli organizzò: mentre la scuola di Platone era rivolta alla preparazione dei governanti, quella di Aristotele era diretta principalmente alla formazione di altri intellettuali. La forma stessa della scuola di Aristotele lo spinse alla sistematizzazione, e il suo isolamento rispetto agli obiettivi politici immediati lo portò ad attribuire maggiore importanza alla conoscenza in sé.

La sociologia e l'economia di Aristotele erano promettenti, ma rudimentali. Il risultato più brillante della scienza sociale greca fu la creazione della storia nell'accezione che conosciamo, cioè una storia narrativa seria. Nello stesso periodo in cui i sofisti e altre scuole filosofiche erano impegnate nei loro più accesi dibattiti, lo stesso mercato intellettuale spingeva politici e generali, come Tucidide ed Erodoto, a dedicarsi alla storia. Nel tentativo di raccogliere i fatti storici in modo obiettivo, essi stabilirono nuovi criteri che si distaccavano dalle interpretazioni religiose (come quelle ben note della Bibbia ebraica) e dalle semplici cronache amministrative per dedicarsi all'analisi delle cause degli eventi. Il mercato intellettuale relativamente autonomo della Grecia classica non durò a lungo, ma la sua tradizione storiografica ha rappresentato un'eredità che in certa misura è sopravvissuta nelle società nelle quali l'atmosfera religiosa e politica era più pesante. A Roma, uomini politici come Giulio Cesare o aristocratici in disgrazia come Tacito scrissero storie ricche di informazioni e in parte anche di analisi; mille anni dopo, pensatori arabi come Ibn Miskawaih e Ibn Khaldun si avventurarono nel campo della sociologia comparativa esprimendola in forma di riflessioni storiche. Nei lunghi secoli

durante i quali Aristotele e Platone, quando non erano dimenticati, venivano trattati come fossili sacri da venerare e da commentare, spettò alla storiografia tenere in vita nell'Occidente la fiaccola della scienza sociale.

Le università medievali e la comparsa dell'intellettuale moderno

Il pensiero sociale moderno inizia a produrre una massa imponente di intellettuali nel corso del XVIII secolo, ed è solo a partire da questo periodo che cominciano a prendere forma le discipline moderne che oggi conosciamo. Ma dato che stiamo cercando di rintracciare i fondamenti sociali della scienza sociale, occorre dare uno sguardo a quanto è accaduto cinque o sei secoli prima.

Nel campo delle idee sociali, in questo periodo troviamo soltanto figure isolate: Thomas Hobbes nel Seicento, Niccolò Machiavelli attorno al Cinquecento, Tommaso d'Aquino nel Duecento e pochi altri. Ma nel campo delle istituzioni intellettuali sorsero alcune importanti entità in assenza delle quali il pensiero sociale non avrebbe potuto svilupparsi. Nel Medioevo il pensiero sociale fu ostacolato dall'ortodossia religiosa; le prime rotture in direzione dell'autonomia intellettuale si verificarono nelle aree più sicure, innanzitutto nella filosofia e poi nella matematica e nelle scienze naturali. Ma le istituzioni che aprirono la strada a questi progressi intellettuali fornirono un'àncora alla quale più tardi la scienza sociale poté agganciarsi.

Il contributo principale fornito dal Medioevo allo sviluppo successivo del pensiero non va ricercato in un'idea, ma in un'istituzione: l'università. Le università sorsero nei secoli XI-XIII, quando docenti e studenti si riunirono in città come Parigi, Bologna e Oxford. Alla fine i docenti (o talvolta gli studenti) acquisirono dalla Chiesa o dallo Stato certificati legali che attribuivano loro il diritto di autogoverno come corporazioni autonome. Per la prima volta la comunità intellettuale aveva acquisito la propria cittadella: nella buona e nella cattiva sorte esisteva un confine netto che la separava dal mondo esterno e, almeno in via di principio, si arrogava il diritto di gestire i propri affari.

A questa autonomia si giunse solo gradualmente. Docenti e studenti si dedicavano in misura preponderante alla teologia e al diritto e, in misura minore, alla medicina, seguendo le tradizioni pratiche provenienti dall'esterno più che gli argomenti intellettuali in sé. In un primo tempo i titoli accademici avevano un'importanza marginale ai fini della maggior parte delle carriere, perché molti preti sapevano a stento leggere e scrivere e le posizioni nell'ambito della Chiesa erano spesso delle sinecure politiche; naturalmente ciò valeva a maggior ragione per le cariche pubbliche degli stati patrimoniali-feudali del tempo. Ma il papato stava cominciando a burocratizzarsi e i titoli accademici in teologia o in diritto canonico attribuivano prestigio agli ambiziosi ecclesiastici decisi a ottenere incarichi più importanti a Roma. Nello stesso tempo, l'attività economica e commerciale che si svolgeva sia in Italia sia altrove dette luogo al formarsi di un mercato degli avvocati che le dispute sulla proprietà e gli altri problemi amministrativi tipici del germogliare degli stati secolari favorirono.

Ufficialmente le università appartenevano all'organizzazione della Chiesa e ad essa

 © 88-08- 9192

facevano capo i docenti di diritto e di medicina, che in tal modo trovavano sostegno nel prestigio della religione con le Sacre Scritture. Gli individui dotati di inclinazioni intellettuali si accorsero presto che le loro capacità contavano qualcosa all'interno dello stesso mondo universitario, dove potevano intraprendere la carriera di professore. La maggior parte degli studenti – allora come oggi – si limitavano a scaldare i banchi o a gozzovigliare e non mostrava il minimo interesse intellettuale. Ciononostante, le corporazioni universitarie autonome rappresentavano una rete in fase di espansione in tutte le grandi città europee, luoghi in cui gli intellettuali entravano fisicamente in contatto gli uni con gli altri isolandosi dalle pressioni del mondo esterno. Divenne possibile fare carriera nell'ambito di questa comunità nelle vesti di professore famoso, dedito a produrre nient'altro che contributi intellettuali.

Nei secoli del tardo Medioevo le credenziali universitarie subirono un lungo processo di inflazione che ne ridusse il valore sociale. Man mano che un numero crescente di individui acquisiva il titolo, le gerarchie religiose e politiche del tempo incominciarono a fissare dei requisiti di istruzione, prolungando il corso degli studi socialmente necessari per ottenere le stesse posizioni professionali. Al crescere del numero degli studenti, la comunità dei docenti si allargava. Le università proliferavano e si facevano concorrenza tra loro per attirare gli studenti e i professori più famosi. Come accade di solito nei periodi di competizione, gli intellettuali cominciarono a cercare di distinguersi dai loro rivali dando vita a nuove idee. I lunghi secoli dominati dalla tradizione e dai dogmi cominciarono a ceder il passo all'innovazione, non perché la società circostante desse meno valore alla tradizione, ma perché all'interno del suo nocciolo si era formato un mercato intellettuale dinamico.

Questa propensione all'innovazione si verificò innanzitutto nel settore universitario più isolato dall'esterno, ossia nella facoltà di filosofia. In origine questa facoltà era la meno importante fra i quattro tipi esistenti. Le facoltà di rango più elevato – teologia, diritto e medicina – preparavano i professionisti per le professioni mondane e davano grande importanza al prestigio della tradizione e dell'ortodossia. La facoltà di filosofia offriva solo i titoli di livello più basso (*baccelliere* e *maestro*) e non il dottorato; era una facoltà meramente preparatoria nella quale gli studenti imparavano la logica, la grammatica e discipline simili, quasi come un'esercitazione scolastica di livello secondario o preuniversitario propedeutico agli studi superiori. Per questo motivo i docenti di filosofia non erano soggetti alle stesse pressioni a favore dell'ortodossia che si riscontravano nelle altre facoltà. Personalità come Pietro Abelardo, Duns Scoto e Guglielmo di Occam cominciarono a trattare la filosofia non tanto come un'introduzione alla teologia, quanto come una disciplina indipendente, a sé stante: una disciplina in cui era possibile realizzare delle innovazioni.

Dal punto di vista della moderna sociologia delle organizzazioni, si realizzò uno «spostamento degli obiettivi»; un settore dell'università lottava per cessare di essere un semplice mezzo per altri fini e per diventare un fine in sé. Generalmente la sociologia dell'organizzazione considera lo spostamento degli obiettivi come un fenomeno patologico, come quando, per esempio, un ufficio addetto alla contabilità cessa di operare come un servizio dell'organizzazione e comincia a trattare la contabilità come un fine in sé. Tuttavia, nella storia delle istituzioni intellettuali questo tipo di trasformazione dei

mezzi in fini ha rappresentato l'inizio di un interesse sociale a sviluppare delle conoscenze in sé e per sé. Col sorgere delle università e, soprattutto, grazie alla creatività espressa dalla facoltà di filosofia gli intellettuali acquisirono il diritto ad avere un proprio «territorio» e il proprio senso dei fini. Da allora in poi la storia del pensiero umano ha sempre ruotato intorno sia all'interazione tra la comunità intellettuale e il mondo esterno sia alla lontananza delle università dai comuni problemi pratici e dalle ortodossie ideologiche (sia alle modalità secondo le quali questi concetti sono stati filtrati in modo da offrire agli intellettuali nuovi stimoli e nuovi problemi).

Tuttavia, l'impeto filosofico delle università medievali non porta alla vita intellettuale moderna lungo una linea diretta. Le università passarono attraverso diverse ondate di espansione e di contrazione. L'inflazione delle credenziali educative registrò un crollo nel Trecento e nel Quattrocento, e di conseguenza il prestigio delle università declinò bruscamente. In molte sedi l'offerta di studenti subì una drastica riduzione. In questo periodo gli intellettuali più creativi tendevano a disertare le università e a cercare di raggiungere una posizione al di fuori del mondo accademico, sotto la tutela di prìncipi e di mercanti. Siamo di fronte a quel cambiamento che è noto con il nome di Rinascimento.

Il Rinascimento: la vita intellettuale si secolarizza

La grandezza del Rinascimento si mostrò principalmente nel campo delle arti, ma ebbe anche un'importanza strutturale per la comunità intellettuale. Per la prima volta dai tempi dell'antichità vi era per gli intellettuali un ruolo che permetteva loro di procacciarsi i mezzi di sussistenza al di fuori della Chiesa (della quale le università medievali erano una branca). Il risultato di questa rottura fu l'ideologia intellettuale nota con il nome di Umanesimo, un grido di battaglia che attribuiva grandissima importanza alla cultura secolare anziché alla religione. Dapprima l'accento fu posto interamente sulla reviviscenza della letteratura classica romana e greca, ma alla lunga divenne dominante il tema sottostante che affermava l'indipendenza degli intellettuali secolari dalla Chiesa.

L'umanista tipico era un conversatore eclettico ospite presso la corte di un ricco signore. Spesso fungeva da segretario privato, scriveva poemi, storie e saggi e forse si dilettava tentando esperimenti scientifici. Per la scienza sociale questa situazione ebbe effetti contrastanti. La popolarità dell'attività intellettuale, dovuta al fatto di essere considerata una specie di sport spettacolare (dato che in quel tempo non solo non esistevano i mass media, ma non vi era neppure una diffusione su larga scala di libri stampati), segnalava l'esistenza di un mercato delle idee. D'altro canto, il ruolo dell'intellettuale consisteva principalmente nell'intrattenimento, e quindi l'accento cadeva più sull'interpretazione drammatica e sullo stile letterario che sull'esattezza o sulla penetrazione dell'analisi. L'unica scienza sociale che fiorì fu la storiografia. Ma si trattava di storie superficiali. I pochi storici veramente validi (Francesco Guicciardini, Flavio Biondo e pochi altri) non erano molto popolari, perché il loro sapere era troppo austero per i gusti dell'epoca.

Il grande evento intellettuale del Cinquecento e del Seicento fu il decollo non della scienza sociale, ma di quella naturale. Esso si realizzò per una combinazione di cause

sociali. Da un lato gli intellettuali secolari di tipo rinascimentale svilupparono la scienza come una forma di intrattenimento. Questo interesse fu approfondito dal contatto con gli artigiani e incoraggiato dai mecenati. Era un tempo di innovazioni tecnologiche nell'arte militare – si pensi alla rivoluzione prodotta dalla polvere da sparo–, di esplorazioni di tutto il globo, quindi di grande interesse per la navigazione, nonché di espansione commerciale e di lenti miglioramenti delle tecniche manifatturiere che preparavano l'avvento della Rivoluzione Industriale. La scienza non era solo divertimento, ma si manifestavano le prime avvisaglie della sua utilizzazione pratica.

Probabilmente questi sviluppi non sarebbero bastati a produrre una vera e propria breccia nella teoria scientifica, ma accadde che vennero a coincidere con un altro cambiamento istituzionale che fornì il pezzo mancante: il risveglio delle università. Il XVI e il XVII secolo videro la seconda ondata di espansione delle università, dopo la prima che si era verificata nel Medioevo e la successiva depressione. L'influsso delle nuove idee pratiche e gli interessi rinascimentali per il campo della teoria pura delle filosofie sviluppate nelle università dettero il contributo finale per la nascita della scienza moderna: una sintesi di dati empirici e di generalizzazioni teoriche. La stessa combinazione istituzionale ridette vita alla filosofia, che per secoli aveva segnato il passo, stimolando la ricerca di nuove vie. E fu proprio nello stesso periodo, nel Seicento, che la filosofia moderna ebbe i natali grazie a personaggi che operavano anch'essi nelle attività scientifiche: Francis Bacon, René Descartes e Gottfried Leibniz.

Per le scienze sociali il cammino non fu facile. La base ideologica della società passò attraverso una fase di sommovimento che, iniziata con la Riforma, proseguì con le guerre di religione che opposero i cattolici ai protestanti fino al termine del XVII secolo. Se le scienze naturali restarono relativamente neutrali dal punto di vista ideologico, lo stesso non accadde alle scienze sociali. (Dico *relativamente* neutrali: Galileo fu condannato dall'Inquisizione, anche se fortunatamente quando era avanti con gli anni e aveva completato la sua opera. Ma in generale la scienza fioriva sia nei paesi protestanti sia in quelli cattolici.) Per la teorizzazione astratta riguardante il mondo sociale non esistevano condizioni di indipendenza. L'unica scienza sociale ufficialmente stabilita, la storia, fu soggetta a pressioni, durante le guerre di religione, dirette a fare di essa uno strumento di propaganda per la parte protestante o per quella cattolica.

Le guerre di religione e l'Illuminismo

Le guerre di religione segnarono una fase di transizione istituzionale di grande importanza per i successivi sviluppi intellettuali. Con il rafforzamento degli eserciti, i monarchi cominciarono allora a sostituire l'aristocrazia feudale e i consiglieri ecclesiastici con una struttura amministrativa composta da burocrati civili. La Chiesa era stata la fonte tradizionale di formazione dei funzionari civili perché rappresentava l'unica grande classe colta della società feudale. Ma dati i mutamenti politici del tempo la Chiesa cattolica, con la sua tradizione di fedeltà al papa, non poteva più contare sui monarchi, ormai protesi a costruire propri stati nazionali.

Proprio il modo in cui il conflitto tra Chiesa e Stato era stato risolto in vari paesi

fu l'elemento cruciale che caratterizzò la vita intellettuale di ciascuna area geografica. Nella Germania protestante la Chiesa divenne un semplice apparato della burocrazia statale. Le università, comprese le facoltà di teologia e di giurisprudenza, furono assorbite dalla burocrazia dello stato. Quando, successivamente, fu istituito un sistema di scuola elementare di massa, anch'esso si configurò come una delle branche dell'amministrazione statale centrale. Così, in Germania, tutti i ruoli intellettuali divennero praticamente cariche burocratiche statali. Una delle conseguenze di questo fatto fu che, quando in Germania la scienza sociale fece la sua comparsa, essa faceva parte integrante di un programma ufficiale di sviluppo dell'informazione e delle tecniche conforme agli obiettivi di governo. Essa si presentò, al suo primo apparire, con il nome di *Staatswissenschaft* (scienza dello stato), una combinazione di qualcosa che potremmo chiamare scienza dell'amministrazione e di statistica descrittiva. E fu da questa situazione tedesca che prese l'avvio la parte più consistente della tradizione sociologica del conflitto, forse ispirata alla *Realpolitik*, ossia ai princìpi di una politica orientata in senso crudamente realistico.

Da parte sua, la Francia visse un periodo di dure battaglie intestine tra fazioni protestanti e cattoliche, al termine delle quali essa restò nominalmente cattolica. Ma lo stato francese non era meno determinato degli stati tedeschi nel rivendicare la sua indipendenza da Roma. Di conseguenza, la Francia lasciò che le università restassero un bastione dell'ortodossia cattolica, ma le lasciò inaridire, escludendole dal reclutamento dei funzionari e servendosi di amministratori e di intellettuali secolari. Accanto alla vecchia aristocrazia militare si formò una nuova nobiltà, la *noblesse de robe*. Da questa aristocrazia dell'amministrazione emersero teorici sociali come il barone di Montesquieu, il barone di Turgot, il marchese di Condorcet e Alexis de Tocqueville. E dato che la lealtà delle università era incerta, lo stato istituì accademie e istituti indipendenti che avevano il compito di formare ingegneri e pubblici funzionari. Più tardi, dopo la rivoluzione, Napoleone suggellò la supremazia di questa élite tecnica abolendo del tutto le vecchie università e sostituendole con questi istituti laici. La scuola elementare e quella secondaria, invece, restarono nelle mani della Chiesa fino alla fine dell'Ottocento.

Di conseguenza, gli intellettuali francesi si concentrarono a Parigi, dove costituirono un'élite, lottando tra loro per le scarse posizioni di rango elevato nelle accademie e nelle *grandes écoles* e frequentando i salotti dell'aristocrazia. Mentre il tipico intellettuale tedesco era un professore universitario la cui condizione era quella di un pubblico funzionario di medio livello, l'intellettuale francese apparteneva a un'élite culturale vicina ai corridoi del potere e potenzialmente era pronto per una rivoluzione. Mentre l'intellettuale tedesco era sistematico, erudito e persino pedante, l'intellettuale francese tendeva a interessarsi tanto alla scienza quanto alle controversie politiche, ad essere lucido e brillante, nonché pronto e sciolto nel dialogare. Si può parlare, se si vuole, di differenze nel carattere nazionale, ma questa non è che una metafora. Se guardiamo le cose più da vicino, ci accorgiamo di essere di fronte a fenomeni che rappresentano la diversa influenza delle istituzioni sociali sulla struttura della vita intellettuale. E questo fu l'ambiente sociale dove nacque quel linguaggio sociologico che ho chiamato «la tradizione durkheimiana».

L'Inghilterra presenta un terzo modello. Soltanto qui, rispetto a tutte le società

europee, la piccola nobiltà di campagna riuscì ad arrestare lo sviluppo della burocrazia dello stato centrale. In Inghilterra il successo della Riforma rese le università indipendenti da Roma e quindi accettabili agli occhi dell'élite politica. Ma il fatto che lo stato non disponesse di un'estesa burocrazia faceva sì che le università non avessero da adempiere un'importante funzione. Le facoltà di rango più elevato (teologia, medicina e diritto) andarono incontro a una totale decadenza; il diritto era già ampiamente oggetto di insegnamento al di fuori delle università da parte degli specialisti di diritto comune dei Collegi degli Avvocati (*Inns of Court*) di Londra. Le università inglesi si erano ridotte più o meno al rango di scuole di perfezionamento o a vie di accesso a sinecure religiose a beneficio dei rampolli della piccola nobiltà. Così, per tutto il corso del Settecento fino alla riforma amministrativa della fine dell'Ottocento le università svolsero un ruolo secondario nella vita intellettuale inglese.

I ruoli intellettuali, invece, restarono confinati quasi esclusivamente al diletto privato della piccola nobiltà facoltosa. Di per sé questo fatto non sembra favorevole alla creatività intellettuale. Poteva accadere accidentalmente che un gentiluomo (le donne restavano quasi del tutto escluse da questo settore in forza delle pratiche sessiste di quel tempo) avesse interessi intellettuali, ma non c'era alcun sussidio né per l'addestramento degli studenti né per intraprendere un progetto di ricerca articolato. Quando c'era bisogno di attrezzature o di fondi per sostenere una ricerca, la possibilità di disporne dipendeva esclusivamente dall'eventualità che la persona interessata avesse la fortuna di avere il denaro necessario. Anche quando venivano fatte nuove scoperte non vi era alcuna garanzia che si trovasse qualcuno disposto a fornire i mezzi per portare a compimento la ricerca. Di conseguenza, i pensatori inglesi impegnati nel campo delle scienze naturali, della filosofia e anche delle scienze sociali hanno avuto un atteggiamento decisamente individualistico. La storia intellettuale inglese è costellata di personaggi dal carattere singolare come il parroco Thomas Malthus, Francis Galton o Charles Darwin, mentre è priva di scuole e di movimenti come quelli organizzati della Francia o della Germania.

Tuttavia, occorre tener conto del fatto che l'Inghilterra mantenne una costante comunicazione con la vita intellettuale del continente. Gli studiosi inglesi riuscirono a mantenersi in contatto in modo creativo con gli studi avviati all'estero e ad avere le proprie idee senza estraniarsi rispetto agli altri paesi. Considereremo un primo esempio di questo interscambio di idee tra l'Inghilterra e la Francia quando, nel Capitolo 3, parleremo della tradizione durkheimiana. L'organizzazione sociale del mondo intellettuale inglese probabilmente non avrebbe sopportato una crescita di lungo periodo se fosse restato nell'isolamento. Invece, facendo parte di una rete internazionale, offrì dei ruoli liberati dalle costrizioni dei pesanti ambienti intellettuali delle università di Parigi o della Germania, riuscendo in tal modo a conseguire innovazioni importanti. L'Inghilterra ebbe il vantaggio di restare per parecchi secoli il paese più ricco d'Europa, il che significa che una parte della piccola nobiltà e anche alcune persone appartenenti alla classe media poterono dedicarsi ad occupazioni intellettuali.

Restano da menzionare pochi altri paesi. Di essi la Scozia è il più importante, perché le sue università mantennero notevole importanza nel campo della Chiesa e dello Stato, similmente a quanto accadde in Germania; quindi, la Scozia fruì di una base universitaria sistematica che non riscontriamo nella vita intellettuale inglese. L'Italia e

la Spagna, un tempo superbe, attraversavano una fase di declino economico e le loro università si trovavano nella stretta della reazione cattolica, una specie di guerra fredda, lascito della battaglia contro la Riforma protestante. Una notevole creatività intellettuale permaneva comunque in Italia, specialmente tra gli intellettuali cosmopoliti che prendevano Parigi come punto di orientamento.

Per le scienze sociali il movimento del decollo si realizzò nel Settecento. Con una tipica esplosione di fiducia in se stessi, gli studiosi del tempo definirono questo periodo come l'Età dei lumi. Nei paesi più ricchi d'Europa si stava formando una comunità intellettuale laica i cui esordi risalivano al Rinascimento. Possiamo trovarne un riscontro nelle università della Germania e della Scozia e nei grandi politecnici francesi; in parte tra gli intellettuali che frequentavano i salotti più colti dell'aristocrazia, in special modo a Parigi, e in parte tra la piccola aristocrazia, specialmente in Inghilterra, in Francia e in Italia, che si valevano della loro cultura come un segno di distinzione personale. Il periodo aureo di questa comunità di grande portata è stato il Settecento. Le guerre di religione erano finite e la tolleranza laica incarnava lo stato d'animo del momento. Le burocrazie statali e alcune delle nuove scuole offrivano opportunità di carriera agli intellettuali, mentre un accresciuto livello di ricchezza permetteva ai signori dell'aristocrazia e agli intellettuali appartenenti alla piccola nobiltà una massa di risorse per sostenere i propri *hobbies*. Si realizzarono condizioni straordinariamente favorevoli per l'attività intellettuale.

L'intellettuale illuminista era uno studioso eclettico. Così, troviamo studiosi che dettero il proprio contributo nelle aree più diverse: Turgot e Adam Smith scrissero opere sia di economia sia di filosofia sociale; filosofi come Leibniz, Locke, Voltaire, Hume e Kant fornirono contributi che andavano dalla scienza alla politica, dalla letteratura alla storia, mentre gli scritti di Montesquieu, Vico e Condorcet possono essere qualificati a buon diritto come opere di filosofia sociale, di sociologia, di scienza politica, di antropologia e di storia universale.

Tali discipline non esistevano ancora, perché non esistevano distinte comunità intellettuali che conferissero loro identità e criteri specifici. Accadeva invece che il ruolo intellettuale portasse simultaneamente in tutte le direzioni. A proposito del tipo di idee che la situazione produceva, occorre notare due cose importanti. Avvenne per la prima volta che gli studiosi tentarono di dare delle *spiegazioni generali* del mondo sociale. Essi riuscirono a distaccarsi, almeno in linea di principio, dall'interpretazione delle ideologie esistenti e cercarono di stabilire dei princìpi generali che spiegassero la vita sociale. Pur non essendo necessariamente dei princìpi sofisticati, questi segnarono l'inizio della scienza sociale, dal momento che formulavano chiaramente l'obiettivo che la scienza sociale si proponeva di raggiungere. È probabile che ciò sia dipeso dall'influenza delle scienze naturali che si trovavano sulla cresta dell'onda per i successi esplicativi conseguiti e che avevano anche una notevole popolarità presso il pubblico. L'eroe di quel periodo fu Isaac Newton, così come furono popolari i matematici, gli astronomi e i biologi. Ma oltre a ciò, gli studiosi di scienze sociali acquisirono una certa libertà nel tentativo di dar vita a una scienza della società grazie alla generale stanchezza per il dogmatismo e per i massacri delle guerre di religione. Un contributo positivo venne anche dal clima politico relativamente tranquillo tipico dell'epoca dei sovrani illuminati. A

Napoli Giambattista Vico elaborò un sistema di storia universale a cui dette il nome di *La Scienza Nuova.*

Inoltre, gli studiosi della società disponevano di materiali nuovi e sorprendenti su cui riflettere: le società tribali non occidentali di recente scoperta delle Americhe, dell'Africa e dell'Estremo Oriente. A partire dai viaggi della fine del Quattrocento, un numero sempre crescente di esploratori aveva riportato informazioni che, come mostra la grande diffusione di libri divulgativi, avevano attratto l'interesse del pubblico. Da quei resoconti, filosofi sociali come Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau trassero l'idea di «stato di natura» servendosene come termine di riferimento nelle loro teorizzazioni sull'origine delle nostre società. L'idea di una sequenza di stadi evolutivi emerse a poco a poco negli scritti di Turgot, di Condorcet e del conte di Saint-Simon per culminare nella sociologia di Auguste Comte.

In linea di massima non si trattò di un periodo di ricerche empiriche. Le tribù delle «Indie» e le antiche civiltà della Persia e della Cina erano conosciute più per sentito dire che grazie a studi sistematici. Soltanto gli storici, per la natura stessa della loro attività, si impegnavano nell'analisi dei fatti. Il loro pubblico era principalmente popolare e veniva data grande importanza agli standard letterari. Gli storici più in vista erano personaggi come Edward Gibbon, che si dedicava più a raccontare di nuovo vecchie storie che a scoprire nuovi fatti. Il ruolo sociale dell'intellettuale illuminista non lasciava molto spazio a un serio sforzo di ricerca. Era il prodotto che faceva subito colpo ad ottenere il massimo successo, e quindi furono la filosofia speculativa e il gusto letterario che caratterizzarono gran parte di quello che si scrisse.

Ma si era avuto l'inizio di qualcosa. Già le diverse specialità delle scienze sociali iniziavano a dar vita a comunità intellettuali proprie. Una volta istituite sarebbe stato possibile contare sull'interesse del pubblico, mentre la competizione intellettuale interna avrebbe spinto ciascuna disciplina verso un livello più alto di raffinatezza.

La prima scienza sociale: l'economia

La prima cumulazione sistematica di informazioni fattuali ebbe luogo in connessione con l'espandersi delle burocrazie amministrative settecentesche. Lo stato che si ispirava alla politica mercantilistica cercava di regolamentare i commerci, di controllare la valuta e di attuare un sistema complesso di tassazione. Di conseguenza, i funzionari e gli intellettuali che speravano di diventare consulenti governativi cominciarono a scrivere trattati pratici di economia politica. In Germania, dove la burocrazia governativa era collegata con le università, i professori di diritto vararono una nuova disciplina chiamata sia statistica sia *Staatswissenschaft*, il cui scopo era di raccogliere informazioni economiche. Questa crescente letteratura era costituita in buona parte da descrizioni, ma erano già presenti alcuni princìpi generali. Possiamo dire che l'orientamento pratico era troppo forte per permettere un grande distacco intellettuale in questa materia.

Questo interesse teorico iniziò a svilupparsi quando l'economia entrò a far parte degli interessi di comunità intellettuali di più ampie dimensioni. In Inghilterra e in Francia

cominciarono a formarsi delle fazioni politiche e dei rudimentali partiti. Lo sviluppo commerciale diede vita a una classe di uomini d'affari indipendente dal governo e dalle fazioni aristocratiche e religiose più antiche. Gli intellettuali cominciarono a rivolgersi a questo nuovo pubblico scrivendo trattati di economia politica in cui sostenevano posizioni di parte. Ma nel contesto della vita intellettuale del tempo, le argomentazioni riguardanti specifici problemi furono generalizzate nell'ambito di un tipo di discorso «filosofico», ed è da qui che trasse origine la teoria economica.

In Francia, negli anni che seguirono il 1760, il dottore in medicina François Quesnay formulò una filosofia economica che prese il nome di dottrina fisiocratica. Egli acquistò largo credito presso i circoli intellettuali e governativi sostenendo la causa della produzione agricola, nella quale scorgeva l'unica fonte di ricchezza. Naturalmente ciò non dispiacque agli interessi degli agrari. Qualcosa di analogo si verificò in relazione agli interessi commerciali pochi anni dopo, quando nel 1776 Adam Smith pubblicò *La ricchezza delle nazioni*. Forse è questo il libro di scienze sociali più popolare che sia mai stato pubblicato; ebbe numerose edizioni in Inghilterra e nel giro di pochi anni fu tradotto in francese, in tedesco, in italiano e in molte altre lingue. Adam Smith aveva uno stile letterario piacevole, anche se le informazioni e le idee che sistematizzava non erano del tutto originali. Dal punto di vista politico la sua popolarità era dovuta al modo in cui presentava argomenti succinti e slogan che sostenevano la politica del *laissez faire* in materia di economia; rispetto ai suoi predecessori avevano uno spessore teorico maggiore. Poiché era professore di filosofia morale presso l'università di Glasgow, i suoi scritti non si basavano esclusivamente su argomentazioni politiche, ma si proponevano di formulare generalizzazioni nel campo della filosofia accademica. Anche se altri autori avevano scritto di economia prima di lui, è doveroso riconoscere che Adam Smith dette all'economia un'identità intellettuale come disciplina professionale. Sotto questo aspetto, egli si trovava in una posizione favorevole. Era un professore che proveniva da una famiglia scozzese di funzionari civili e, grazie ai suoi contatti nell'ambito della diplomazia scozzese, conosceva bene i circoli degli intellettuali parigini non allineati. Adam Smith si trovava in quello che potremmo definire un ruolo ibrido, una situazione che spesso favorisce la creatività intellettuale. Riusciva a vedere dall'interno quali erano gli interessi economici degli amministratori, ma aveva familiarità anche con i pubblicisti che erano politicamente popolari nel campo dell'economia, come per esempio Quesnay. Il ruolo di professore gli offrì l'opportunità di operare una sistematizzazione che fece di questo materiale la base di una scienza.

L'istituzione delle scuole pubbliche e la rivoluzione universitaria

Nello stesso periodo in cui gli intellettuali illuministi stavano al centro della scena, in Germania si stava compiendo una rivoluzione silenziosa. Sia in Prussia sia nelle altre regioni del paese furono istituite scuole elementari gratuite e obbligatorie: furono le prime della storia in tutto il mondo. Il loro fine era quello di inculcare in tutti il sentimento dell'obbedienza verso lo stato. Inizialmente vi prestavano servizio religiosi appartenenti

ai ranghi inferiori della burocrazia della Chiesa di stato. Ciò comportò una ripresa di importanza della facoltà universitaria di teologia e della facoltà preuniversitaria di arti liberali ad essa propedeutica. I posti di insegnante erano ricoperti generalmente da laureati in attesa di far carriera nella Chiesa o nelle università. Il numero di posti di insegnante crebbe ulteriormente quando furono istituite le scuole secondarie chiamate *Gymnasium*. Anche il numero degli studenti universitari crebbe fortemente alla fine del Settecento. Normalmente questi puntavano ai posti di insegnante più alti e meglio pagati, cioè a quelli di docente universitario, e cercavano con ogni mezzo di spostarsi dall'insegnamento elementare e medio verso l'università. Oggi negli Stati Uniti, come in altri paesi, uno spostamento del genere non sarebbe possibile perché le scuole secondarie costituiscono un sistema separato, ma in Germania le scuole secondarie e l'università facevano parte della stessa burocrazia e gli intellettuali le consideravano come i gradini di una stessa scala.

Da questa espansione e competizione derivò una forte pressione all'aumento dei docenti universitari nelle facoltà umanistiche e all'innalzamento del loro status. Specialmente nelle università prussiane di recente istituzione e successivamente presso l'università di Berlino appena fondata, gli intellettuali ripresero a gareggiare sul piano della creatività con uno slancio che non si era più registrato dall'alto Medioevo. Si concentrarono sulle lingue classiche (latino e greco) per poi fare di esse l'oggetto di una scienza empirica, la filologia (la scienza del linguaggio), cosa che successivamente avrebbe avuto effetti rivoluzionari sulla ricerca storica e antropologica. Al culmine di questo periodo di sovraffollamento e di competizione intellettuale, che si ebbe tra il 1780 e il 1820, i docenti di filosofia, una disciplina che si pensava fosse esclusivamente preparatori agli studi superiori di teologia e di diritto, vissero una vera e propria rivoluzione intellettuale. Immanuel Kant, Johan Fichte, Friedrich Schelling, Georg Hegel, Arthur Schopenhauer e altri dettero vita a un nuovo tipo di filosofia, sostenendo che la loro disciplina non era solo un «scienza», ma una forma conoscitiva superiore ad ogni altra. Per dirla con le parole di Kant, la filosofia aveva compiuto una «rivoluzione copernicana» diventando «la regina delle scienze». La conseguenza di questo movimento intellettuale si manifestò in un cambiamento strutturale: nel 1810 la facoltà di filosofia fu elevata al rango di facoltà universitaria, cioè posta allo stesso livello di giurisprudenza, teologia e medicina, e il titolo accademico (che ora saliva da *maestro delle arti* a *dottore in filosofia*) si sostituiva alla laurea in teologia per aver accesso all'insegnamento nelle scuole pubbliche.

Questa innovazione, introdotta per la prima volta nella nuova università di Berlino, allora capitale della Prussia, fu presto adottata dalle altre venti università sparse nel resto della Germania. (La Germania a quel tempo era divisa in una decina di stati indipendenti, la maggior parte dei quali aveva una propria università; la Prussia era il più forte di essi e non unificò il paese fino al 1871). La conseguenza di questa riforma fu che le università tedesche assunsero presto la supremazia mondiale in tutte le branche della scienza e del sapere. Ciò che accadde si può spiegare anche qui, come nel caso dell'università medievale, come uno «spostamento degli obiettivi» organizzativo. La facoltà di filosofia si limitava a preparare gli studenti per le facoltà superiori, ma quando la sua funzione cambiò diventando uno strumento di preparazione degli insegnanti al servizio del sistema scolastico pubblico, le si offrì l'occasione di affermare l'importanza e l'in-

dipendenza delle proprie attività. Non esistevano limiti specifici che stabilissero quali fossero le conoscenze che gli insegnanti dovevano avere (a differenza di quanto avveniva per i teologi, gli avvocati e i medici), e quindi neppure un criterio ben definito da seguire per la preparazione degli insegnanti.

Inoltre, la funzione specializzata della formazione degli insegnanti legittimava la pretesa della facoltà di filosofia di essere un settore distinto e di pari grado nella suddivisione dell'organizzazione. Data questa indipendenza, i docenti universitari divennero liberi di sviluppare le proprie materie ed ebbero la possibilità di innalzare il livello del loro prestigio. La necessità di farsi concorrenza tra loro per ottenere i posti migliori fece sì che la produttività intellettuale diventasse un traguardo importante, così come lo era stato nel Medioevo, quando Abelardo e i suoi rivali attiravano gli studenti con i loro dibattiti. Il risultato fu un forte sviluppo delle discipline umanistiche e anche della matematica, che a sua volta subì una profonda rivoluzione, a Göttingen e a Berlino, con la scoperta dei settori della moderna matematica astratta. I docenti delle tradizionali facoltà di più alto livello emularono i loro colleghi nuovi arrivati, e nuove scienze emersero anche dalle discipline giuridiche (come la storia del diritto, che dette l'avvio a diversi settori delle scienze sociali) e dalla medicina (che dette l'avvio alle moderne scienze fondate sui laboratori universitari).

La rivoluzione universitaria della Germania fu presa a modello dagli altri paesi. La Francia, con la sua rete di scuole tecniche e di accademie parigine, non sentiva una spinta particolare a competere, almeno nel campo delle scienze naturali. Tuttavia, a poco a poco si mise sulla scia della scienza tedesca, e nella seconda parte dell'Ottocento gli studiosi francesi si recavano in Germania alla ricerca di elementi da apprendere e da utilizzare per rivitalizzare il proprio sistema. Nel 1885-1886 Émile Durkheim, come molti intellettuali francesi, compì anch'egli il suo viaggio per ascoltare la parola dei maestri tedeschi. Dopo la disfatta nella guerra franco-prussiana del 1871, la Francia era pronta a riformare le sue decrepite università seguendo il modello tedesco e a istituire un sistema di scuole secondarie pubbliche che servisse da supporto.

Anche in Inghilterra le università languivano. Gli intellettuali dilettanti continuavano a dominare la scena, mentre dovunque si leggevano e si seguivano i matematici, gli scienziati, gli studiosi delle varie discipline operanti nelle università tedesche. Negli anni '60 dell'Ottocento il governo inglese riformò la struttura della pubblica amministrazione adottando un sistema di esami che permetteva di assegnare i posti secondo un criterio di competitività. In tal modo le università cominciarono a migliorare prendendo a modello ciò che veniva fatto in Germania. Ancora nell'ultimo decennio dell'Ottocento un intellettuale inglese come Bertrand Russell si recò in Germania per seguire gli ultimi sviluppi della scienza. Il modello tedesco esercitò la massima attrazione negli Stati Uniti. Le centinaia di università esistenti in America si ispiravano al tradizionale modello di istruzione controllata dai religiosi fino a quando, nel 1876, fu fondata la Johns Hopkins University, che era un'esplicita imitazione delle università tedesche. Per generazioni e generazioni, fino agli inizi del Novecento, la tipica carriera di uno studente americano che aveva conseguito la laurea prevedeva un soggiorno in Germania al fine di avere una formazione più avanzata. Ma verso la fine del secolo il modello della Johns Hopkins si stava diffondendo rapidamente. Esso fu reso particolarmente famoso dalle riforme del

curriculum adottate dall'University of Harvard, con le quali fu istituito il sistema elettivo, e dalla fondazione dell'University of Chicago nel 1892, che si servì dei milioni di Rockefeller per strappare alle altre università i docenti più insigni in tutte le discipline. Non è forse un'esagerazione dire che la vita intellettuale americana incominciò in questo periodo; in precedenza gli Stati Uniti avevano romanzieri e poeti, ma il loro ingresso sulla scena mondiale della scienza risale al periodo in cui fecero propria la rivoluzione universitaria tedesca.

In quanto organizzazione formale, l'università presenta grandi vantaggi rispetto alle comunità informali degli intellettuali che avevano caratterizzato i salotti francesi durante l'Illuminismo o il mondo della piccola nobiltà inglese. L'università sviluppa la conoscenza in modo sistematico perché è materia di insegnamento in appositi corsi; deve fornire agli studenti una preparazione continuativa, di modo che lo svolgersi della riflessione e della ricerca possano svilupparsi da una generazione all'altra. Essa offre inoltre un riparo rispetto alle pressioni ideologiche e alle richieste di immediati risultati pratici, dando maggiore spazio alla teoria pura. Di conseguenza, coloro che studiavano nelle università si distanziavano dalla gran parte degli intellettuali non accademici, e i settori più avanzati della vita intellettuale finirono per concentrarsi quasi esclusivamente nelle università, ad eccezione di coloro che operavano nel campo della letteratura e delle arti. Questo processo era già in atto per la matematica e per la fisica negli ultimi anni del Settecento, quando in Francia le scuole di ingegneria sottrassero queste discipline ai nobili che se ne occupavano per diletto. Col diffondersi della riforma delle università questo processo si accentuò: anche la filosofia e le scienze sociali diventarono discipline accademiche.

Anche se per vari aspetti tutto ciò ha rappresentato un bene per la conoscenza, non fu tuttavia considerato positivamente da molti intellettuali. Per la prima volta nella sua storia la comunità intellettuale subì una spaccatura dovuta non solo alle diverse identificazioni politiche o religiose dei suoi membri, ma anche a una linea di divisione che riguardava l'organizzazione stessa. Gli intellettuali indipendenti, non accademici, assunsero un atteggiamento ostile nei confronti delle nuove forme della produzione di conoscenza dei professori. E poiché la rivoluzione accademica produsse il primo impatto sulle scienze naturali, il primo sintomo di distacco si manifestò tra gli studiosi di scienze e i letterati. Gia tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento protagonisti della letteratura come William Blake, William Wordsworth e Lord Byron rifiutavano il freddo calcolo scientifico e l'atteggiamento intellettuale che ad esso corrispondeva. Questo movimento romantico rappresentava una novità nell'ambito dell'attività e del mondo intellettuale. Per rendersene conto basta ricordare che il tipico intellettuale illuminista francese (per esempio Voltaire) prediligeva sia la scienza sia la letteratura, non scorgendo tra loro alcuna contraddizione. Il Romanticismo trovò larga diffusione specialmente in Germania, proprio nel periodo nel quale si realizzava la rivoluzione accademica. Un filosofo della portata di Hegel giudicava la matematica come una forma di conoscenza inferiore, superficiale, «non spirituale», e questo atteggiamento persiste come elemento di dissenso, perfino all'interno del mondo accademico, anche ai nostri giorni. Ciò lascia intravedere un fatto che già abbiamo avuto modo di notare: la presenza di una linea di tendenza specificamente «romantica» tedesca, che pone l'accento sugli aspetti sogget-

tivi della sociologia in contrapposizione alla linea più favorevole alla scienza incentrata sul positivismo di Comte e di Durkheim.

I punti deboli dell'immagine della comunità intellettuale sostenuta dai professori universitari sono speculari rispetto ai suoi punti di forza. Il suo carattere sistematico e la sua organizzazione burocratica hanno dato luogo a una chiara specializzazione secondo direttrici ben definite; una volta stabilite le linee teoriche, ogni ulteriore innovazione veniva scoraggiata. Per questa ragione i nuovi sviluppi di pensiero delle scienze sociali hanno mostrato la tendenza a scaturire dall'interazione tra l'università e il mondo esterno. Gli interessi pratici e ideologici hanno posto nuovi problemi, proponendo nuove masse di dati che gli intellettuali delle università hanno poi trasformato in oggetto di ricerca sistematica. Ma in seguito, man mano che le università hanno visto accrescersi costantemente il numero dei professori, la specializzazione è diventata inevitabile. Le diverse scienze sociali si sono scisse dando luogo al sorgere di discipline distinte, mentre il ruolo dell'intellettuale eclettico è sparito.

Lo sviluppo delle diverse discipline

La professionalizzazione della storia

La prima scienza sociale che ha risentito della rivoluzione accademica è stata la storia. La ricerca filologica, a partire dalle lingue antiche, ha mostrato un'inclinazione prevalentemente storica. Johann Herder, Georg Hegel e i filosofi idealisti tedeschi trassero gran parte della loro erudizione dagli studi dei classici della cultura greca e romana, ricavandone un'immagine prevalentemente storica dell'esistenza umana. A Berlino, a partire dal 1810, il filologo classico Barthold Niebuhr applicò i suoi metodi estendendoli dallo studio del linguaggio al settore limitrofo della storia romana; egli iniziò a dare una solida base al lavoro dello storico analizzando l'autenticità dei documenti e le deformazioni delle fonti (il cosiddetto criticismo testuale tedesco). Poco tempo dopo Friedrich von Savigny iniziò lo studio critico della storia giuridica.

Sempre a Berlino, nel 1833, Leopold von Ranke promosse un seminario di storia politica moderna e la sua iniziativa avviò su solide basi la dottrina storica accademica moderna. Naturalmente si era scritto molto di storia, e anche bene, già prima che fosse stabilita questa base professionale; ma i professori tedeschi ebbero due grandi meriti: da un lato, quello di attribuire grande importanza alla ricerca delle fonti originali (invece di affidarsi ai resoconti esistenti); dall'altro, quello di cercare di tenere separati lo stile letterario o i valori ideologici dalla rappresentazione della verità. Fu von Ranke a formulare lo slogan al quale si ispirano gli storici accademici nel presentare i fatti «*wie es eigentlich gewesen*» («come accaddero in realtà», non come ci piace pensare che sia accaduto). Era l'ideologia di una professione che proclamava la propria indipendenza nei confronti degli interessi dei profani.

Questo ideale si è realizzato solo in parte. Esiste un numero sterminato di fatti storici e per raccontare una storia coerente gli storici devono operare delle scelte in base

a determinati criteri. Prima della «rivoluzione accademica» le finalità tradizionali della storia consistevano principalmente nel sostenere (o nel minare) la legittimità di una determinata parte politica o religiosa o nel narrare con grazia letteraria una storia destinata all'intrattenimento.

La storia accademica ha spesso applicato le sue tecniche seguendo questa linea consolidata. L'ideale disinteressato di von Ranke si è realizzato principalmente nei settori meno ideologizzati dell'economia, della letteratura e della storia sociale, nonché in quello della storia politica di tempi remoti. Si è continuato a scrivere storia al di fuori del mondo accademico, specialmente sotto forma di memorie da parte di uomini politici ritiratisi a vita privata (Winston Churchill ne è un esempio tipico). E gli studi accademici sui problemi contemporanei hanno un taglio di parte, come sempre.

Tuttavia, nel corso dell'Ottocento il livello degli studi si è innalzato, anche se la storia è stata scritta in un'atmosfera di crescente nazionalismo. Se in tutti i paesi la coscienza nazionale ha favorito le deformazioni autocelebrative, è vero anche che ha spinto gli studiosi a una specie di gara rivolta alla scoperta del passato. Il XIX secolo segna il periodo in cui la storia è diventata maggiorenne. All'inizio poteva accadere che un grande studioso come Hegel avesse un'idea vaga e distorta della storia universale, ma alla fine del secolo la conoscenza storica era giunta ad avere un quadro ampio che da allora è rimasto in larga parte intatto e che ha lasciato agli storici del XX secolo il compito di lavorare alla rifinitura dei dettagli. Questo fatto è importante per la sociologia. Scrivendo nei primi anni del Novecento, Max Weber si trovò nella condizione di disporre di una ricchezza di dati comparativi sconosciuta ad altri studiosi, come Karl Marx o Herbert Spencer, che vissero prima di lui.

Gli economisti diventano accademici

Come già si è visto, la specificazione dell'economia come comunità intellettuale a sé stante si realizzò all'incirca al tempo di Adam Smith. Successivamente la *leadership* della scienza economica restò all'Inghilterra per altri cento anni, e per la maggior parte di questo periodo gli economisti si collocarono al di fuori del mondo accademico. Le figure principali, David Ricardo e John Stuart Mill, operavano nel campo della politica attiva e del mondo degli affari, il primo come agente di cambio e finanziere, il secondo come funzionario della Compagnia delle Indie Orientali. Lo stesso vale per l'ex parroco Thomas Malthus che, dopo aver esposto la sua famosa teoria secondo la quale la povertà è dovuta all'eccessiva fecondità della classe inferiore, nel 1801 ebbe un incarico presso il *college* della Compagnia delle Indie Orientali. Nel mondo accademico i posti disponibili, come quello acquisito dal teorico Nassau Senior nel 1825 a Oxford, scarseggiavano e per giunta non erano né ben remunerati né prestigiosi né sicuri.

A quel tempo l'economia era considerata principalmente come facente parte della dottrina politica. Adam Smith le aveva assegnato un interesse centrale – la dinamica del sistema di mercato–, che fu accolto allo stesso tempo come un concetto intellettuale e come un ideale politico. L'aspetto intellettuale dell'economia fu impiegato per legittimare la dottrina del *laissez faire*, per cui l'appoggio principale gli fu assicurato dal «par-

tito degli affari». Il lungo connubio dell'economia col mondo della politica pratica ebbe come risultato una massa di dati oggettivi raccolti da commissioni di indagine statali, anche se per la verità questo materiale non fu utilizzato molto per sviluppare e sottoporre a prove scientifiche la teoria. Le leggi economiche venivano semplicemente dedotte ed enunciate come se fossero già pronte per essere applicate in vista di conclusioni politiche.

Il tentativo più importante di dar vita, in questo senso, a un'economia scientifica fu effettuato da Karl Marx. Marx, che viveva in esilio in Inghilterra dopo aver partecipato senza successo alle rivoluzioni francese e tedesca del 1848, restò sempre un estraneo rispetto all'*establishment* economico britannico. Egli era però dotato di una preparazione intellettuale all'altezza del suo compito, perché aveva la formazione di un filosofo accademico tedesco e pertanto era più solidamente orientato degli economisti inglesi in direzione dell'obiettivo di una generalizzazione teorica sistematica. Le sue posizioni politiche radicali gli costarono una carriera di professore universitario, ma lo spinsero a formulare un nuovo tipo di sistema teorico. Anche l'identità di ruolo di Marx era ibrida; fece proprie sia la teoria economica borghese elaborata dagli studiosi inglesi sia le indagini concrete sulla condizione della classe operaia, inserendole nell'ambito del ruolo generalizzante proprio di un filosofo tedesco, in modo tale da dar vita a una nuova economia teorico-empirica. Ma al tempo stesso il sistema creato da Marx era anche un sistema politico, per giunta di stampo radicale, cosicché fu preso in scarsa considerazione dal mondo intellettuale rispettabile del periodo in cui visse. Esso venne alla luce e iniziò la propria *carriera intellettuale* – visto che la *politica* comunista di Marx si era già fatta strada nell'ambito di un mondo sotterraneo sempre più ampio – solo dopo che il partito socialdemocratico tedesco (cioè il partito socialista) diventò una forza parlamentare negli anni '80 e '90 dell'Ottocento. Il marxismo divenne la dottrina ufficiale del partito socialdemocratico e, grazie ai giornali, alle riviste e alle scuole del partito, gli intellettuali marxisti riuscirono a raggiungere le posizioni di pubblicisti e di docenti. Fu partendo da questa base materiale che verso il volgere del secolo l'economia marxiana si affermò attirando su di sé l'attenzione del mondo intellettuale ufficiale.

Intanto l'economia «rispettabile» subì a sua volta una rivoluzione. Verso il 1870 abbandonò i concetti tradizionali, «classici», sostituendoli con un'analisi più tecnica e matematica dell'utilità marginale e dell'equilibrio generale del mercato. La cosiddetta economia marginalista o neoclassica fu creata da accademici: William Jevons, Francis Edgeworth e Alfred Marshall in Inghilterra; Léon Walras in Francia; Carl Menger in Austria. All'inizio di questo sviluppo l'economia era ancora essenzialmente una dottrina politica. Pertanto era accolta nelle università e poteva trasformarsi in un settore di studi tecnico, accademico, solo se per le università la posizione liberale (*laissez faire*, atteggiamento favorevole al commercio) era ritenuta accettabile. Il paese più importante in cui questa situazione si realizzò fu l'Inghilterra, le cui università avevano ripreso vigore grazie alle riforme della pubblica amministrazione del 1864. L'Inghilterra ebbe quindi un ruolo di particolare importanza nel portare a compimento la rivoluzione neoclassica (ossia accademica).

La Germania offre un caso esemplare. Le sue università erano istituzioni di studio specializzate già molto tempo prima di quelle di qualsiasi altro paese. Dal Settecento

comprendevano cattedre per l'insegnamento di scienza dell'amministrazione ricoperte da economisti. Ma la posizione politica dei liberali di stampo inglese non era considerata accettabile in Germania, data la sua tradizione aristocratica e la presenza di una burocrazia statale dalla mano pesante. Pertanto il mondo accademico tedesco, specialmente dopo il 1850, era sia conservatore sia orientato verso l'assistenzialismo (talora tutte e due le cose assieme), ma in ogni caso non era incline a concedere autonomia ai commerci e al libero mercato. Gli economisti tedeschi produssero una grande messe di dotte ricerche, ma posero l'accento sulla storia istituzionale trascurando le leggi del mercato. Le posizioni della nuova teoria marginalista furono attaccate come costruzioni irrealistiche e talvolta come ideologia del capitale. Questi economisti accademici tedeschi furono chiamati *Kathedersozialisten* (socialisti della cattedra) perché sostenevano una forma conservatrice di socialismo. Anche queste posizioni entrarono a far parte del contesto dal quale emerse la sociologia. Max Weber iniziò la sua carriera come economista prendendo parte alle dispute tra scuole rivali: la storica, la marxista e la marginalista. Negli Stati Uniti, Thorstein Veblen e John R. Commons erano noti riformatori, sostenitori di un'economia istituzionale; in effetti non facevano che trasporre oltre Atlantico la tradizione tedesca, proprio nel periodo in cui le università americane venivano riformate secondo il modello tedesco.

La Francia rappresenta un caso esemplare di tipo opposto. In questo paese gli ideologi favorevoli ai commerci erano saldamente in sella già dal 1830 e controllavano le cattedre per l'insegnamento dell'economia in un istituto d'élite come il Collège de France, nonché nelle scuole di alta amministrazione. Non c'erano posti nelle istituzioni accademiche orientate verso la ricerca, ma semmai sinecure per l'élite politico-intellettuale più interessata a fare dichiarazioni solenni che alla teoria e alla tecnica economica. Pertanto, gli studi economici assai avanzati del matematico Antoine Cournot non trovarono alcun seguito, così come avvenne a quelli dell'ex ingegnere Léon Walras, anche se quest'ultimo, per il modello di equilibrio generale che costruì, è stato considerato in seguito il massimo teorico dell'economia. Walras dovette trovarsi un posto di docente in Svizzera, dove ebbe modo di stimolare un altro ex ingegnere, l'italiano Vilfredo Pareto, a portare avanti gli studi sulla teoria economica. Quando era già in età avanzata, Pareto sviluppò una teoria sociologica di tipo ciclico parallela a quella dei cicli economici. Le università italiane, rivitalizzate secondo il modello tedesco nell'ultima parte dell'Ottocento, divennero importanti centri di ricerca sulla teoria economica grazie all'influenza di Pareto. Dal canto loro, le università austriache, che si ispiravano al modello tedesco ma che esercitavano un'influenza più liberale e più favorevole ai commerci in seno al governo, generarono un altro dei pionieri dell'utilità marginale, il professore di diritto Carl Menger. Le università scandinave, che si trovavano in condizioni simili a quelle austriache, divennero anch'esse centri dell'economia neoclassica.

Il XX secolo ci offre una prova ulteriore di questa formula politica. Il miglioramento, conseguito negli anni '20, dei sistemi di raccolta di dati statistici ufficiali sfociò nella formulazione teorica di modelli di spiegazione grazie alle misurazioni oggi ben note come quella del prodotto nazionale lordo (PNL). Ben presto gli Stati Uniti raggiunsero una posizione preminente nell'economia con la semplice forza del numero delle cattedre messe a disposizione dalle loro università che, acquistando le dimensioni di un sistema

di massa, facevano apparire trascurabile quello di qualsiasi altro paese del mondo. Qui il fatto che l'economia fosse centrata sui commerci non solo era accettato, ma era considerato il nucleo ideologico naturale, per cui si considerava normale soltanto la tradizione liberista inglese. L'importanza della politica si manifestò anche in Germania. Con la caduta dell'impero tedesco conservatore e con la nascita negli anni '20 della repubblica liberale di Weimar, la Germania assunse anch'essa una posizione ortodossa, di stampo inglese, nell'economia. È interessante notare come, durante il periodo nazista in Germania e quello fascista in Italia, il regime al potere abbia scarsamente interferito con gli studi accademici di economia. Il modello marginalista, specialmente nella versione politica datagli da John Keynes, divenne lo strumento pratico mediante il quale il governo controllava un sistema economico moderatamente orientato verso l'assistenzialismo, adatto alla politica di quasi tutti gli stati del XX secolo. Unica eccezione il blocco sovietico, espressione di una forma economica alternativa intrisa di un'ideologia politica: il marxismo. L'economia, la più politicizzata delle scienze sociali, resta anche oggi soltanto una teoria generale nella misura in cui è compatibile con la politica dominante dello stato nel quale si colloca.

L'affermarsi della psicologia come scienza indipendente

La psicologia deriva da tre filoni principali: la filosofia, la medicina e la pedagogia. Da Platone a Schopenhauer a Rudolf Lotze, la filosofia speculativa si è interessata della mente, delle facoltà conoscitive e della percezione. All'inizio del XIX secolo, con l'affermarsi della ricerca medica, la materia è stata affrontata con gli strumenti della ricerca sul sistema nervoso. Verso la metà dell'Ottocento le università tedesche furono i centri più importanti di questa ricerca. La psicologia sperimentale sorse da una combinazione di queste due tradizioni; dopo un primo periodo di espansione, il gran numero di posti disponibili nel settore della fisiologia determinò una forte influenza dei fisiologi e dei loro metodi nell'ampio ma stagnante campo della filosofia. Uno studioso, già attivo nel campo della fisiologia, Wilhelm Wundt, istituì il primo laboratorio europeo nel quale si studiavano i dati di natura filosofica della coscienza umana applicando metodi sperimentali, proprio nello stesso momento in cui un ricercatore americano di formazione medica, William James, stava facendo la stessa cosa. L'innovazione di Wundt ottenne un largo successo nel mondo accademico. Wundt e i suoi collaboratori, psicologi sperimentali, attrassero un gran numero di studenti sia dalla Germania sia da altri paesi, e fu a partire da questo gruppo che la ricerca psicologica si diffuse in tutto il mondo. Vari decenni dopo la psicologia tedesca diede i suoi frutti con la scuola gestaltiana della psicologia percettiva e con la psicologia sociale che da essa scaturì e della quale Kurt Lewin fu il massimo esponente.

Ciononostante, in Germania la psicologia rimase una specialità chiusa nell'ambito dei dipartimenti di filosofia, restando legata allo studio di un argomento tradizionale della filosofia: la coscienza. Anche negli Stati Uniti la psicologia (portata avanti in larga misura da studiosi ex allievi di Wundt, malgrado l'esistenza dell'originario laboratorio di William James) entrò a far parte dei dipartimenti di filosofia. Ma le università america-

ne attraversavano una fase di rapida espansione come numero di studenti e quindi di professori, ciò che rese possibile, nei primi anni del Novecento, il formarsi di dipartimenti di psicologia indipendenti. Fu durante questo periodo in cui la psicologia stava cercando di guadagnarsi la propria indipendenza negli Stati Uniti che si consolidò il programma dei comportamentisti (*behaviorists*). I comportamentisti americani sostenevano che oggetto della psicologia scientifica debbono essere le leggi del comportamento oggettivo e non i tentativi introspettivi di giungere a un concetto illusorio e prescientifico, quello della mente. Dal punto di vista sociologico possiamo considerare questi attacchi come l'ideologia di una fazione accademica che tentava di distinguersi il più possibile dalla filosofia per giustificare la pretesa di avere uno status autonomo. Questa battaglia ha lasciato alla psicologia americana un'eredità marcatamente comportamentista. Ci sono voluti cinquant'anni perché questa ammettesse che anche la cognizione è un campo di studio legittimo per l'indagine psicologica.

Le strade battute in Germania e in America non hanno segnato le uniche direzioni che la psicologia avrebbe imboccato. Nelle università francesi e inglesi, al tempo in cui Wundt promuoveva il suo movimento, la filosofia era considerata poco più che un anacronismo di tipo medievale. Essendo orientati verso la medicina, gli psicologi inglesi e francesi non avevano alcun incentivo reale ad operare sul terreno della filosofia per trasformarla in scienza della conoscenza. Anzi, la psicologia veniva attaccata direttamente come scienza. Ma in assenza di una saldatura con il ruolo del filosofo, si attribuiva scarsa importanza alla creazione di una teoria, cosicché gli psicologi inglesi e francesi si interessavano principalmente delle applicazioni pratiche. Uno studioso già specialista in biologia, Alfred Binet, sviluppò in Francia i test di intelligenza, mentre il gentiluomo ed esploratore inglese Francis Galton si occupò di misurazioni statistiche dirette a individuare gli individui geneticamente superiori da quelli inferiori. Negli anni più recenti i pregiudizi elitistici che stavano dietro a questo tipo di misurazioni sono state oggetto di grosse controversie, ma per decenni sono state considerate come una versione accettabile, «scientifica», della psicologia applicata.

In Russia si sviluppò una tradizione ben diversa. Le università di questo paese si trovavano sotto la pesante influenza di quelle della Germania, pur assegnando un campo d'azione più ristretto alla filosofia. Gli psicologi Ivan Pavlov e Victor Bechterev attaccarono le problematiche di Wundt in modo frontale dedicandosi agli studi sui riflessi condizionati degli animali. Ebbe così inizio una tradizione di ricerca psicologica che si dilatò al di là delle frontiere del sistema nervoso sviluppandosi in quello che i Russi hanno chiamato il «secondo sistema di segnali» del linguaggio. Il materialismo in essa insito le guadagnò larghi consensi dopo l'affermazione della rivoluzione comunista, mentre i suoi nessi con la pedagogia aprirono un proficuo campo di ricerca sullo sviluppo infantile. Un altro ramo di particolare importanza della scuola di Wundt si sviluppò in Svizzera, dove un gruppo di studenti che si rifacevano direttamente a Wundt ebbe la sua massima espressione nelle ricerche di Jean Piaget sullo sviluppo cognitivo dei bambini. Piaget combinò la particolare attenzione che gli psicologi tedeschi avevano per la teoria generale della mente con i dati empirici allora disponibili: anziché studiare gli adulti usò prima i suoi figli e poi le istituzioni pedagogiche di Ginevra per individuare gli stadi attraverso i quali si sviluppano le operazioni mentali. Negli anni più recenti la

«rivoluzione cognitiva» ha definitivamente superato i pregiudizi comportamentistici degli psicologi americani, diventando un fiorente settore di ricerca su entrambe le sponde dell'Atlantico.

Ma occorre considerare un'altra branca della psicologia, quella clinica, la cui figura più importante è rappresentata dal medico viennese Sigmund Freud. Prima di Freud la psichiatria ricercava invano le cause che determinano i disturbi psichici. Come Wundt, Marx, Adam Smith e molti altri tra i maggiori teorici, Freud era una personalità ibrida dal punto di vista del ruolo. Formatosi nel mondo della ricerca medica, gli insuccessi accademici e l'antisemitismo lo spinsero fuori dal mondo accademico di alto rango relegandolo nel ruolo di medico praticante. Nell'area germanica del tempo i ruoli pratici di tal genere godevano di uno scarso prestigio, quindi Freud fu costretto a dar vita a una nuova scienza basandosi sull'insolito materiale empirico che i suoi pazienti gli fornivano. Ancora una volta il mondo reale offriva il materiale empirico e il mondo accademico l'orientamento teorico. Freud e i suoi seguaci non riuscirono mai a far breccia nel mondo accademico della psicologia tedesca, ma la loro influenza si espresse con vigore negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, dove la psicologia (o almeno una parte di essa) mostrava una maggiore propensione per la pratica. Per quanto la teoria freudiana soffrisse tradizionalmente di una certa carenza dal punto di vista della ricerca sistematica che il mondo accademico non ha mancato di sottolineare, ha tuttavia mantenuto vivo l'interesse per gli aspetti dinamici della personalità umana e della motivazione che invece esulavano dall'attenzione della psicologia accademica, tutta presa dai problemi della cognizione pura o dagli esperimenti di laboratorio sugli animali dei comportamentisti.

L'antropologia si guadagna un proprio spazio

Il primo impulso allo sviluppo dell'antropologia venne inizialmente dalla scoperta delle società tribali delle Americhe, dell'Africa e dell'area del Pacifico. Fu questo materiale a ispirare i filosofi sociali, da Hobbes e Locke a Turgot e Condorcet. Non era più possibile spiegare la società europea come qualcosa di voluto soltanto da Dio, così come avevano fatto i filosofi medievali. Furono avanzate varie teorie sul modo in cui le società cambiano, se mediante un contratto sociale oppure per evoluzione, discostandosi da un originario stato di natura. Le esplorazioni influenzarono anche la biologia. Carlo Linneo e Georges Buffon crearono proprio in quel periodo tassonomie delle specie che aprivano delle crepe nelle concezioni di «uomo allo stato di natura» e di «uomo civilizzato». Si trattò di un importante passo avanti in direzione di Darwin, perché gli esseri umani furono posti sullo stesso piano delle scimmie e degli altri animali, anche se non ancora considerati come loro parenti. Il termine «antropologia» fu coniato nel corso del Settecento per indicare la scienza della biologia *umana* e fu impiegato come titolo per opere di anatomia.

Nel secolo seguente le linee principali di sviluppo dell'antropologia si svolsero da un lato nell'ambito della biologia, in stretta relazione con le scienze naturali, dall'altro in quello della storia della cultura, e in special modo della filologia (storia del linguaggio) e della storia dell'arte. Le forme sociali delle società non occidentali non furono

oggetto di studi specifici. Anche se teorici della società come Auguste Comte e poi Herbert Spencer fino a William Graham Sumner si servirono di questo materiale nelle loro teorizzazioni, va detto che essi si collocavano al di fuori del circolo degli antropologi ed esercitarono una scarsa influenza nello sviluppo delle ricerche di questi ultimi fin quando nel secolo XX fece la sua comparsa l'antropologia culturale. Gli interessi teorici principali degli antropologi derivavano da personaggi del mondo medico e biologico quali Georg Waitz e Rudolf Virchow in Germania, Paul Broca in Francia e James Prichard in Inghilterra, che cominciarono a misurare e a classificare le popolazioni viventi secondo tipologie fisiche e a indagare sui resti mortali di antichi popoli portati alla luce dai geologi o da scavi casuali. Non si trattava invero di casi del tutto «accidentali», perché avvenivano in un periodo di crescente interesse: quelle vecchie ossa non venivano gettate via da chi le aveva trovate, ma erano oggetto di grande attenzione. L'Uomo di Neandertal, per esempio, fu scoperto da una squadra di operai in una cava del Sud-Ovest della Germania nel 1857 e da loro fu fatto esaminare dal medico della città, che a sua volta lo sottopose all'attenzione dell'associazione scientifica locale di cui faceva parte. Questo ruolo di scienziato-dilettante si protrasse per tutto il XIX secolo sia nel campo della biologia sia in quello dell'antropologia. Ciò accadde in particolare in Inghilterra, dove ricchi signori come Charles Darwin dedicarono la loro esistenza alla ricerca di antichi fossili nei terreni di cui erano proprietari e all'analisi dei resoconti dei viaggiatori. Al contempo, mentre gli antropologi inglesi tendevano ad avere una mentalità da collezionista relativamente priva di fondamenti teorici, i ricercatori tedeschi si mostravano più sistematici ed enciclopedici.

Verso la metà del secolo l'antropologia disponeva di un numero di ricercatori sufficiente a dar vita a società organizzate (esse sorsero nel 1843 in Inghilterra, nel 1859 in Francia, nel 1869 in Germania) e le scoperte antropologiche furono regolarmente registrate e presentate ai congressi di biologia, di geologia e di geografia. La massa degli antropologi si era fatta imponente e le scoperte «accidentali» dettero il via a spedizioni organizzate come quelle che portarono al ritrovamento di Troia nel 1875 e di Micene nel 1876. Negli anni venti del Novecento, quando una spedizione cinese scoprì l'Uomo di Pechino e le concorrenti inglesi, americane e francesi gareggiavano nel ritrovamento di reperti nel Medio Oriente, le scoperte erano diventate un fatto *quasi* prevedibile.

Non è possibile effettuare ricerche mirate di nuovi «reperti» né definire materiale importante il frutto di scoperte accidentali senza avere un'idea generale di ciò che si vuole. Il quadro teorico generale necessario per orientare la ricerca fu offerto dalla questione delle «origini», cioè dal problema di individuare la sequenza secondo la quale l'umanità si è evoluta, colmando così il vuoto lasciato dal declino della narrazione biblica della creazione. La teoria di Darwin della selezione naturale fornì una formulazione teorica più raffinata applicabile sia allo sviluppo della cultura sia a quello del mondo fisico; quindi, a partire all'incirca dal 1860, il modello evoluzionistico fornì alla ricerca un quadro teorico. Dette anche origine a numerose teorie della superiorità razziale o di altro tipo (per esempio familiare) fondata sull'ereditarietà, che si combinava con i programmi politici del nazionalismo o dell'eugenetica. Tali teorie vennero avanzate quasi sempre da intellettuali non accademici che si rivolgevano a un pubblico interessato alla politica, per cui è naturale che non si curassero tanto del rigore della ricerca quanto del fatto che i

loro programmi politici avessero presa. Dal canto loro gli studiosi accademici come Georg Waitz, P.W.A. Bastian e Franz Boas attaccarono gli antropologi razzisti non necessariamente sulla base di divergenze politiche, ma per la loro fedeltà agli standard della comunità scientifica. Se consideriamo la successiva ascesa del nazismo, è interessante notare che proprio *in Germania* l'antropologia ebbe più che altrove il carattere di scienza accademica. Secondo i criteri delle università tedesche, le teorie razziste ignoravano del tutto il fatto che nel corso della storia si è sempre avuta una continua mescolanza di razze e un imponente incrociarsi di gruppi diversi per razza, lingua e altri tratti culturali; in poche parole, che la razza non è un concetto scientificamente utile.

Un altro filone che ha contribuito all'affermarsi dell'antropologia è quello che studia la storia della cultura. Lo sviluppo della filologia nelle università tedesche culminò, nei primi anni dell'Ottocento, non solo nella storiografia scientifica, alla cui testa troviamo Niebuhr e von Ranke, ma anche nelle ricerche di storia del linguaggio, dell'arte, del diritto e di altri campi della creatività umana. I fratelli Grimm, con la loro raccolta delle fiabe tedesche, segnarono l'avvio di una *Kulturgeschichte* (storia della cultura) destinata a fare molta strada addentrandosi nel passato del mondo europeo, medio-orientale e orientale. Naturalmente, questo movimento intellettuale si diffuse tra gli studiosi classici delle più tradizionali università inglesi e francesi aprendo qualche breccia in direzione di una scuola scientifica «moderna». Ne sono un esempio i lavori di Numa Denis Fustel de Coulanges (il maestro di Durkheim) sulla religione greca e romana, di Henry Sumner Maine sul diritto antico, il quale formulò la nota legge sociologica secondo la quale le società passano dallo «status» al «contratto», e di James Frazer sui rituali della fertilità nell'età antica preclassica. Non è un'esagerazione dire che l'erudizione di tipo germanico penetrò in Inghilterra principalmente attraverso gli studiosi del classicismo, che rappresentava il settore chiave dell'istruzione tradizionale, quando uno studente doveva prima di tutto dedicarsi allo studio del latino e del greco. E di converso lo studio dei classici aprì l'accesso all'antropologia nelle università inglesi, rendendola una disciplina rispettabile molto tempo prima della sociologia (che dovette attendere gli anni '60 del Novecento in quasi tutta l'Inghilterra).

L'antropologia scaturì dunque dai due ruoli degli storici della cultura e degli studiosi che facevano ricerca sul campo. I due filoni alla fine si fusero nella figura del fondatore dell'antropologia tedesca P.W.A. Bastian e del suo omologo inglese Edward Tylor. Entrambi erano viaggiatori, il primo in veste di medico di bordo, il secondo come gentiluomo giramondo; entrambi si interessavano di religioni, di linguaggio, di arte e di archeologia in varie parti del mondo e redigevano periodicamente rapporti che presentavano a Berlino e a Oxford. Finirono per assumere la direzione di vari musei e per ottenere cattedre universitarie, dando un carattere sistematico ai loro studi. Verso la fine del XIX secolo gli interessi per la cultura e per la biologia si fusero nel ruolo di ricercatore sul campo e l'antropologia consolidò la propria identità scientifica sotto l'etichetta di «studio dell'uomo».

All'inizio del Novecento l'antropologia aveva raggiunto una posizione ufficiale nelle università dell'Inghilterra, della Francia e della Germania, anche se a titolo diverso: in certi casi faceva parte dei dipartimenti di discipline classiche o filologiche, in altri si trovava accanto alla biologia e alla medicina, ma esistevano anche cattedre specifiche

e indipendenti di archeologia, di storia dell'arte, di storia delle religioni e di *Völkerpsychologie* (psicologia delle popolazioni). Negli Stati Uniti l'Ufficio per gli Affari Indiani fu istituito nel 1879, offrendo posti di lavoro agli antropologi culturali disposti a catalogare le culture indiane, e gli antropologi cominciarono a trovare incarichi universitari nei musei e nei dipartimenti unificati di antropologia e di sociologia. Sotto la guida di Franz Boas, uno studioso tedesco già assistente di Bastian, gli antropologi americani cominciarono a respingere la teoria evoluzionistica, preferendole un lavoro di descrizioni dettagliate delle culture fondato su modelli storicamente specificati di diffusione delle culture. Fedeli alla tradizione tedesca, assegnavano la massima importanza al modo di configurarsi specifico, unico, di ogni cultura, proponendo una teoria che sfociava nella posizione etica di «relativismo culturale» sostenuta da un'allieva di Franz Boas, Ruth Benedict, secondo la quale ogni cultura deve essere giudicata alla luce dei propri criteri di bene e di male.

Ma nel momento in cui l'antropologia raggiunse il successo subì anche una leggera crisi. Le questioni che erano realmente servite da guida alla ricerca – le origini degli esseri umani e delle loro culture – avevano prodotto resoconti sempre più dettagliati e una grande quantità di dati empirici che avevano messo in crisi il modello evoluzionistico puro. I problemi che si erano presentati nelle ricerche sul campo avevano dato luogo a studi sempre più dettagliati dell'interazione tra molte variabili diverse. Il vecchio dibattito sull'immagine biblica della creazione si era ormai esaurito da molto tempo, la dottrina delle differenze razziali era caduta in discredito e le nuove scoperte sulla connessione ancestrale tra l'uomo e la scimmia non destavano più alcuno scalpore. C'era il rischio che l'antropologia cadesse in un eccesso di empirismo privo di riferimenti intellettuali e senza teorici o teorie importanti.

È grazie a questa situazione che si fece strada l'antropologia culturale moderna. In Francia, nei primi anni del nostro secolo, Émile Durkheim cercò di dar vita a una comunità di studiosi che coltivassero la sociologia che andava proponendo e scorse nell'antropologia una possibile alternativa. Il risultato di questo tentativo fu che la tradizione teorica di Durkheim divenne la base per una sintesi delle ricerche empiriche, un'alleanza tra due discipline che in Francia è proseguita per merito del nipote di Durkheim, Marcel Mauss, e quindi di studiosi di antropologia e sociologia come Claude Lévi-Strauss e Pierre Bourdieu. Qualcosa di simile accadde a Freud e a molti dei suoi seguaci, che si valsero dell'antropologia come fonte sistematica di dati, dopo che in Germania si videro precluso il campo della psicologia. In Gran Bretagna questa tradizione teorica fu introdotta in antropologia da Bronislaw Malinowski e da A.R. Radcliffe-Brown, che stabilirono nelle colonie britanniche il presidio accademico delle ricerche sul campo. Il risultato di questa combinazione di lavoro sul campo e di teoria fu il movimento noto come la scuola inglese di antropologia sociale, che poneva al centro della propria attenzione i rituali, i simboli e i rapporti che questi hanno con la struttura sociale. In America, la scuola funzionalista di Durkheim non riuscì quasi a scalfire la tradizione essenzialmente tedesca della *Kulturgeschichte* diffusa dai seguaci di Boas; ma la grande accoglienza ricevuta in America dalla psicologia freudiana dette l'avvio a una forte tradizione di antropologia psicologica che pose l'accento sulla socializzazione culturale e sugli effetti sociali delle pratiche di allevamento dei bambini.

Finalmente la sociologia si afferma

In quanto scienza generale dei fenomeni sociali, la sociologia ha una varietà di radici superiore a quella di ogni altra scienza sociale. Deriva dai documenti della storia e dai tentativi di generalizzazione dei filosofi della storia, dagli interessi intellettuali degli economisti delle istituzioni e della storia, dall'attività di raccolta dei dati degli amministratori pubblici e dei riformatori sociali, dagli psicologi di indirizzo sociale e dagli interessi degli antropologi per le culture primitive e per l'evoluzione umana. Ma ciascuno di questi settori di ricerca si era cristallizzato in varie comunità di intellettuali dotate di un proprio centro di interessi (la storia, l'economia, la psicologia, l'antropologia) senza aprirsi a un interesse per le generalizzazioni sulla società nel suo complesso. La sociologia raggiunse la propria identità indipendente principalmente grazie ai movimenti politico-ideologici e di riforma. Per questa ragione, riuscì a muoversi in direzione di una scienza generalizzante soltanto dove esisteva un ambiente accademico in cui erano ammessi gli intellettuali riformisti o progressisti moderati. Sotto questo aspetto le condizioni sociali per l'affermazione ufficiale della sociologia erano simili a quelle che permisero all'economia di affermarsi, anche se quest'ultima rifletteva le posizioni dei Liberali (con la «L» maiuscola) nel significato tradizionale – gli sforzi degli interessi commerciali di liberarsi dal predominio degli aristocratici conservatori –, mentre la sociologia dipendeva dai liberali (con la «l» minuscola) interessati alle riforme di tipo assistenziale, che talora guardavano alla tradizione con occhio benevolo. Per la sociologia è stato più difficile ottenere appoggio politico, o anche semplicemente un atteggiamento di tolleranza, perché la sua base, per quanto ampia, non ha mai avuto alcun potere.

Nel Settecento, quando rappresentavano segmenti di una scena intellettuale amorfa, la sociologia e la scienza politica non si distinguevano l'una dall'altra: da un lato stavano i filosofi sociali come Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Turgot e Condorcet, dall'altro i professori tedeschi di scienza dell'amministrazione, con le loro filosofie giuridiche e le «statistiche» descrittive. Per la maggior parte dell'Ottocento questa tradizione andò avanti, ma il mondo intellettuale diventava sempre più specializzato e organizzato in gruppi distinti. A poco a poco la storia, l'economia, la psicologia e l'antropologia si scissero. Nel contempo la Rivoluzione Industriale e la democratizzazione dei governi dell'Europa occidentale posero le premesse per il sorgere dei primi movimenti e partiti politici tra le classi urbane in espansione. Ciò conferì alla sociologia una maggior centralità politica. Tra i primi sociologi-politologi (non è possibile ancora distinguere tra i due) troviamo uomini come il conte Saint-Simon, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Karl Marx, John Stuart Mill, Frédéric Le Play e Herbert Spencer. Tutti quanti erano estranei al mondo accademico e tutti quanti si rivolgevano a un pubblico interessato alla politica. Nel loro pensiero ritroviamo le formulazioni principali delle più importanti ideologie che da allora sono divenute popolari: il liberalismo, sia nell'accezione liberistica del *laissez faire* («L») sia in quella dello stato assistenziale («l»), il comunismo e il conservatorismo protezionistico. Se allarghiamo il campo di osservazione ai pensatori di second'ordine, il gruppo dei «sociologi» del XIX secolo comprende i fondatori di comunità utopistiche come Charles Fourier, nonché gli ideologi protofascisti come Arthur Gobineau.

Per lo sviluppo della sociologia hanno avuto la massima importanza le personalità che combinavano l'orientamento accademico con gli interessi politici e popolari. Tra queste troviamo Comte, la cui formazione in scienze naturali avvenne in un istituto di élite come l'École Polytechnique di Parigi. Comte intendeva utilizzare l'ideologia politica di Saint-Simon per costruire una *scienza* sociale cui dette il nome di «sociologia». Dapprima l'obiettivo principale di Comte era quello di far accogliere la nuova scienza al Politecnico, e solo dopo che il suo tentativo fallì si rivolse alla politica fondando la «chiesa» positivista, un movimento politico diretto a rifondare la società. Come abbiamo già visto, un altro personaggio che ricopriva un ruolo ibrido è Marx, che probabilmente sarebbe diventato un importante professore di filosofia se per motivi politici non fosse stato escluso dal mondo accademico. In compenso, egli formulò una teoria generale utilizzando le sue idee rivoluzionarie. Un terzo caso del genere è quello di Le Play, l'unico del gruppo che abbia fatto ricerca sul campo. Combinando la sua formazione di ingegnere con l'interesse per una politica conservatrice, si dette a compiere studi meticolosi sulla famiglia in Europa. (Allora come oggi la famiglia era uno degli argomenti preferiti dai conservatori.) Rispetto agli altri Tocqueville rappresenta un caso a parte. Uomo politico estraneo al mondo accademico – ricoprì la carica di funzionario governativo –, con i suoi viaggi e le sue ricerche storiche riuscì ad integrare le osservazioni generali in una concezione generalizzante della società. Tocqueville è veramente l'ultimo dei filosofi illuministi in cui si ritrova una combinazione di ruoli intellettuali simile a quella di Turgot o di Montesquieu.

Il punto debole di questi pensatori sociali sta nel fatto che le loro idee si appellavano in modo troppo diretto ai movimenti politici per poter diventare la base di una comunità scientifica di ricercatori. Un orientamento più rigorosamente scientifico avrebbe avuto bisogno di un ambiente accademico. La ricerca concreta ebbe origine nel XIX secolo, ma fu dovuta in gran parte all'azione pratica degli amministratori e fu effettuata prevalentemente in Germania. Nel 1872 un gruppo di professori e di amministratori tedeschi organizzò il *Verein für Sozialpolitik* (Unione per la politica sociale). In seguito Max Weber fece parte di questo gruppo, ma riscontrò che esso si muoveva su un piano troppo circoscritto e limitato alla raccolta di informazioni dettagliate e alla formulazione di proposte politiche di tipo assistenziale per poter produrre generalizzazioni atte a comprendere a fondo la società. In Inghilterra un'attività analoga fu messa in atto dalle commissioni di indagine governative che si occupavano delle condizioni di vita nelle fabbriche. Il contributo che sembrò più promettente dal punto di vista teorico fu quello che venne attorno al 1830 dall'astronomo belga Adolphe Quetelet. Immersosi nello studio delle statistiche ufficiali sui tassi di natalità e di mortalità, di suicidio, della criminalità ecc., finì col proporre una scienza, la «fisica sociale». Sfortunatamente le leggi di Quetelet erano poco più di un calcolo di poche probabilità semplici e della dimostrazione che i tassi di variazione demografica o della criminalità si possono predire in base ai dati degli anni precedenti. Le statistiche di Quetelet destarono una ventata di interesse destinata ad affievolirsi ben presto, e cioè quando apparve chiaro che non corrispondevano né alle aspettative di chi pensava che sarebbero state di grande utilità pratica, né di chi scorgeva in esse un contributo all'avanzamento della teoria.

La sociologia cominciò a entrare nelle università verso la fine dell'Ottocento. Negli

Stati Uniti ciò accadde durante il periodo della rivoluzione universitaria, quando furono fondate numerose università e altre furono potenziate con l'aggiunta di istituti superiori di ricerca e quando i programmi vennero riformati con l'inclusione di varie discipline moderne. Anche se la ristrutturazione delle università fu attuata sulla base del modello tedesco, furono tuttavia conservate alcune caratteristiche tipicamente americane. Alla loro testa vi era infatti un presidente anziché un gruppo di professori; inoltre le università americane erano rivolte all'espansione del corpo studentesco e cercavano con ogni mezzo di ottenere sovvenzioni pubbliche. Ciò significa che le università americane erano molto più disponibili ad accogliere nuove discipline rispetto a quelle della Germania, perché la loro approvazione dipendeva solo dal presidente e questi non era tenuto a richiedere il consenso dei professori. Se le università americane sono state sottoposte all'autocrazia dei rispettivi presidenti, hanno potuto sottrarsi a quella dei professori tradizionalisti decisi a mantenere il controllo delle loro discipline nei confronti dei nuovi arrivati. E mentre in Germania le università avevano un atteggiamento snobisticamente ostile nei confronti delle discipline pratiche, quelle americane si mostravano estremamente accoglienti, perché erano gli interessi amministrativi e non le fazioni degli accademici a stabilire che le università dovevano attirare con ogni mezzo quanti più studenti era possibile. L'aumento del numero degli studenti significava introiti più alti grazie alle tasse, alle donazioni degli ex studenti e agli stanziamenti dello stato, una questione di importanza vitale per le finanze delle università americane che invece le università tedesche consideravano del tutto priva di interesse. Il fatto che le università americane fossero orientate verso la crescita comportava un continuo aumento del numero dei professori. Ben diversa era la situazione europea, dove spesso la regola era che ogni disciplina fosse affidata a un solo professore ordinario.

In virtù di queste condizioni, le nuove università americane incorporarono tutti i tipi di scienze sociali raggiungendo, almeno dal punto di vista quantitativo, la *leadership* della ricerca. Nell'America del XIX secolo videro la luce numerosi movimenti di riforma sociale: seguaci di Comte e di Fourier, imitatori delle organizzazioni liberali di riforma inglesi e molti altri. Nel 1865 i più rispettabili di questi gruppi si fusero dando vita all'American Association for the Promotion of Social Science; questa organizzazione si frazionò poi in varie specialità, che a loro volta formarono distinte associazioni professionali dirette a far pressione sulle università per ottenere l'accesso nel mondo accademico. Le prime ad avere successo, a partire dal 1880, furono la storia e l'economia, mentre nel decennio successivo fu la volta della sociologia, dell'antropologia e della scienza politica. E fu ancora nelle università americane che per la prima volta la psicologia si distaccò dai dipartimenti di filosofia attorno al 1910. Il primo dipartimento di sociologia fu istituito nel 1892 presso la nuova University of Chicago; altri seguirono nel volgere di breve tempo.

Al pari delle altre scienze sociali, la sociologia raggiunse lo status accademico perché i suoi temi politici e pratici erano in armonia con il liberalismo allora dominante e con l'importanza pratica che veniva da tutti attribuita all'espandersi dell'università. Invece, la meno politica e la meno pratica delle scienze sociali, l'antropologia, ebbe vita difficile nelle università americane, poiché era giudicata molto meno interessante e quindi ebbe uno spazio assai più ristretto rispetto alle altre. In molti casi l'antropologia fu relegata

nell'ambito dei dipartimenti di sociologia fino agli anni '40 e negli istituti minori anche più a lungo. L'opposto avvenne in Europa, dove l'antropologia era considerata una disciplina politicamente e intellettualmente rispettabile già molto tempo prima che la sociologia riuscisse a trovare uno spazio nel mondo accademico.

La conseguenza di tutto ciò fu che in America la sociologia si interessò eccessivamente dei «problemi sociali» invece di sviluppare, e di sottoporre a verifica, la teoria. Nella misura in cui era necessaria una teoria che fornisse una giustificazione intellettuale a quanto facevano, i primi sociologi americani attinsero alle dottrine di tipo evoluzionistico e alla psicologia sociale che si potevano trovare nei dipartimenti di filosofia. Dato che la psicologia non si era fino ad allora resa autonoma e non disponeva di dipartimenti propri, non aveva ancora quell'impronta comportamentistica che in seguito la caratterizzò, ma poneva l'accento sulla conoscenza. Da qui il suo sviluppo come psicologia sociale, cui dettero impulso Charles Horton Cooley, George Werbert Mead, W.I. Thomas e altri studiosi che la resero nota sotto il nome di «interazionismo simbolico». La psicologia sociale ebbe anche implicazioni politiche. I sociologi americani non erano né radicali né cinici conservatori, ma riformatori di stampo liberale; amavano considerare l'America come il paese dell'uguaglianza delle opportunità, quindi era quanto mai opportuno che la psicologia sociale concentrasse l'attenzione sull'individuo e sui piccoli gruppi, tenendosi alla larga dai problemi imbarazzanti della struttura della società, della stratificazione, della ricchezza e del potere.

In Gran Bretagna la sociologia ebbe una scarsa penetrazione nel mondo accademico. Il mondo intellettuale e le università di élite come quelle di Oxford e di Cambridge non avrebbero accettato una disciplina che consideravano plebea e priva di un serio contenuto scientifico. La sociologia inglese trovò la sua prima sede presso la London School of Economics, un'istituzione fondata dal socialista fabiano Sidney Webb, dove riuscì a darsi una certa veste teorica associandosi con l'antropologia. Nel 1908, sotto la direzione di urbanisti e filantropi, fu fondata un'associazione di sociologia. Per l'esiguità delle sue risorse di base la sociologia inglese ebbe scarsa risonanza fino a quando incominciò ad acquisire posizioni accademiche nel quadro dell'espansione dell'università verificatasi negli anni '60 e '70.

Dal punto di vista teorico la sociologia compì i principali passi in avanti nelle università del continente. Alla fine del secolo scorso, alcuni filosofi di orientamento sociologico reagirono di fronte alle dottrine politiche di Herbert Spencer e di Karl Marx allora in voga. Alcuni svilupparono le analogie biologistiche di Spencer proponendo modelli che raffiguravano la società come un organismo (Albert Schaeffle, P. von Lilienfeld, René Worms), altri incorporarono nelle loro teorie certi elementi del pensiero di Marx (Ferdinand Tönnies) o della filosofia neo-kantiana delle forme sociali (Georg Simmel). Ma questi teorici non riuscirono a dare al loro pensiero una solida base filosofica. La loro sociologia era inficiata dalla compenetrazione con il liberalismo e talvolta con il positivismo (dottrina secondo la quale i metodi della scienza dovrebbero servire a risolvere i problemi sociali). Questo era lo slogan dei riformatori inglesi e dei radicali francesi, e nella Germania assolutista suonava come un anatema. Qui la sociologia era al bando perché discendeva da un'ideologia estranea rispetto alla politica dominante. Simmel e Tönnies non vinsero una cattedra per quasi trent'anni, mentre perfino gli

psicologi raggiungevano questo status mediamente dopo quindici anni dalla laurea e i professori di materie più convenzionali entro un periodo di tempo assai più breve.

Il massimo sociologo tedesco, Max Weber, non iniziò la sua carriera in filosofia, ma nei settori orientati verso la ricerca sul campo della storia, del diritto e dell'economia. Egli superò i ristretti interessi degli storici tedeschi trattando questi temi nel quadro di una prospettiva generalizzante di derivazione sociologica, alla quale era stato avviato dalla partecipazione a diverse associazioni liberal-riformiste. Weber nutriva un certo interesse nei confronti di Marx, i cui seguaci stavano proprio allora cominciando a diventare importanti politicamente. Egli fondò l'Associazione Tedesca di Sociologia nel 1908, e si impegnò a fondo per vincere i pregiudizi politici nell'interesse di sociologi di sinistra quali George Simmel e Robert Michels. La lotta sostenuta da Weber contro i giudizi di valore fu un tentativo di spezzare la presa dei criteri politici nazionalisti che impedivano alla sociologia di ottenere il riconoscimento del mondo accademico. Ma non ebbe alcun successo, tanto che la malattia psicosomatica che per molti anni lo tenne fuori dalla vita accademica fu probabilmente, almeno in parte, la conseguenza della crisi di coscienza connessa ai compromessi imposti da questo stato di cose. Soltanto durante il breve periodo della Repubblica di Weimar, quando infine il liberalismo divenne rispettabile, la sociologia entrò nelle università della Germania. Per un momento si ebbe una fioritura intellettuale, con studiosi come il liberale Karl Mannheim e marxisti come György Lukács, Max Horkheimer e Theodor Adorno, ma presto il cataclisma del periodo nazista spazzò via di nuovo la sociologia.

La sociologia di Weber riuscì a integrare in modo equilibrato le esigenze della scuola storica tedesca (con la sua enfasi particolaristica) con quelle del positivismo sociologico (con le sue teorie generalizzanti). In Francia Durkheim, il classico sostenitore della teoria generale, non dovette fare compromessi di tal genere. Dopo la caduta del Secondo Impero di Napoleone III nel 1870, la nuova Terza Repubblica ebbe un orientamento favorevole verso la politica liberale. Durkheim era sia un ardente repubblicano sia un riformatore sociale moderato, favorevole al patriottismo e alla stabilità sociale, alla giustizia sociale e alla pace tra capitale e lavoro. Nella sua azione rivolta a fare accettare la nuova scienza, la sociologia, fu avvantaggiato dal fatto che proprio in quel periodo il sistema scolastico francese si trovava in una fase di espansione e di riforma. La Repubblica aveva appena istituito un nuovo sistema di scuole pubbliche che toglieva l'istruzione dalle mani conservatrici della Chiesa. Il giovane Durkheim era un protetto del ministro dell'educazione Louis Liard, che lo inviò in Germania con il compito di redigere un rapporto sul successo del sistema universitario di quel paese. Per fornire le nuove scuole pubbliche del personale docente era necessario riformare il sistema universitario di formazione degli insegnanti. Così Durkheim diventò professore di pedagogia e in tal modo gli fu affidato un compito di grande rilevanza in questa operazione. L'intero sistema scolastico fu sottoposto a un processo di riforma durante il quale si ebbe una fioritura intellettuale paragonabile a quella che si era avuta un secolo prima in Prussia al tempo delle riforme dell'istruzione.

In virtù di un'abile manovra amministrativa, oltre che del suo ingegno straordinario, Durkheim riuscì a trasformare la sua cattedra di pedagogia in un insegnamento di sociologia, il primo in assoluto istituito nel continente. Una posizione simile era stata

istituita in precedenza negli Stati Uniti. Ma il sistema universitario francese era controllato da un'élite intellettualmente snobistica, per cui, se gli interessi per la riforma sociale e per gli aspetti pratici potevano rappresentare una giustificazione sufficiente in America, in Francia non bastavano a legittimare l'esistenza di un settore nuovo. Il compito di Durkheim fu quello di rendere la sociologia rispettabile dal punto di vista intellettuale in confronto a tutte le altre discipline accademiche; cosa che egli fece combinando la sua preparazione nel formulare generalizzazioni filosofiche con il nuovo materiale empirico reso disponibile dalle ricerche già effettuate da sociologi non specialisti. Si rese conto dell'utilità delle statistiche sui suicidi rilevate da Quetelet, ma le analizzò col metodo più scientifico della comparazione, in modo da individuare correlazioni e cause. Dagli storici, come il suo maestro Fustel de Coulanges, comprese l'utilità di mettere a confronto i codici giuridici con le strutture familiari e di ricercare le connessioni che li legano alle diverse forme di organizzazione sociale. Dai dati raccolti sul campo dagli antropologi trasse il materiale sul quale fondare una teoria generale dei rituali, del simbolismo e della moralità. Facendo tutto ciò, Durkheim mise in risalto il fatto che la sociologia intendeva essere una scienza che impiega qualcosa che equivale al metodo scientifico dell'esperimento, ossia che assume qualsiasi teoria come un'ipotesi da verificare attraverso un confronto controllato sistematicamente.

Al pari degli altri sociologi, Durkheim non sfuggiva né a inclinazioni politiche personali né a paraocchi ideologici. Tuttavia, la sua figura si staglia come quella del fondatore che ha avuto maggior successo, non solo perché ha introdotto ufficialmente la sociologia nell'ambito del sistema elitario dell'università francese, ma anche perché le ha dato un metodo e un contenuto intellettuale tali da consentirle di costituirsi in qualsiasi altro paese. Dato che la rivale accademica più immediata era la psicologia, Durkheim si preoccupò seriamente di distinguere il livello di analisi sociologico da quello psicologico. Egli rappresenta l'archetipo del sociologo, perché dal punto di vista istituzionale dovette essere estremamente consapevole di ciò che poteva rendere la sociologia una scienza specifica, dotata di un proprio diritto ad esistere in quanto tale. Per il carattere fortemente centralizzato ed elitistico del sistema nel quale operavano, i sociologi seguaci di Durkheim erano un gruppo relativamente ristretto che subì duri colpi durante la prima guerra mondiale. In Francia la teoria durkheimiana sopravvisse per lo più come appendice dell'antropologia, e fu nelle vesti dell'antropologia culturale che attraversò il Canale della Manica entrando in Inghilterra. Invece negli Stati Uniti, dove esistevano grandi dipartimenti di sociologia e regnava un generale eclettismo, la sociologia di Durkheim trovò un rifugio sicuro e la sua identità come comunità intellettuale fu assicurata.

La nostra analisi si ferma qui, all'inizio del XX secolo. Dopo i promettenti inizi in Germania e in Francia, gli sconvolgimenti della politica internazionale spostarono lo scenario della sociologia verso gli Stati Uniti. I nazisti avevano in odio la sociologia e nel periodo che intercorre tra la loro presa del potere e la fine della seconda guerra mondiale i sociologi tedeschi o morirono o dovettero rifugiarsi all'estero. Anche l'occupazione tedesca della Francia costrinse molti sociologi a fuggire; ma, a differenza dei sociologi tedeschi che in larga misura si stabilirono per sempre negli Stati Uniti, molti di loro (compreso Claude Lévi-Strauss) fecero ritorno nel loro paese dopo la guerra. La

Gran Bretagna, come si è visto, non riconobbe alla sociologia un posto ufficiale nel nucleo centrale del suo sistema universitario se non molto tempo dopo questo periodo. Di conseguenza, gli Stati Uniti divennero il luogo verso il quale affluì la sociologia di ogni parte del mondo e dove le diverse posizioni si mescolarono e si svilupparono. Per la sua ricchezza e per le sue dimensioni, il sistema universitario degli Stati Uniti prese allora la *leadership* mondiale sia nel campo della teoria sia in quello della ricerca sociologica. Fu anche la fine delle diverse tradizioni nazionali: quasi tutte avevano abbandonato il luogo di origine prendendo la via dell'emigrazione.

Nel corso degli anni '70 si è avuta una nuova inversione di tendenza. La vigorosa espansione del sistema universitario della Gran Bretagna e degli altri paesi europei ha messo quasi dovunque la sociologia in una nuova condizione. Ma ritorniamo alla storia della sociologia per dedicarci non più alle sue basi istituzionali, ma alle quattro grandi tradizioni di idee di questa disciplina.

Capitolo 1
La tradizione del conflitto

La guerra è madre di tutte le cose... Discordando, è in accordo con se stessa: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira.

Eraclito, ca 500 a.C.

Una linea di pensiero che risale a molti secoli or sono pone l'accento sul conflitto sociale. Si può avere l'impressione che si soffermi solo su certi avvenimenti drammatici, mentre invece rappresenta una prospettiva molto più ampia che comprende tutto ciò che accade nella società. La sua tesi principale non è soltanto che la società si basa sul conflitto, ma più in generale che, in assenza di un conflitto aperto, ciò che si verifica è un processo di dominazione. La sua immagine dell'ordine sociale è quella di un insieme di gruppi e di individui che cercano di far prevalere i propri interessi su quelli degli altri, indipendentemente dal fatto che questa lotta si manifesti apertamente in uno scontro. Chiamare questo approccio prospettiva *conflitto* è in parte far uso di una metafora. La parola richiama l'attenzione sulla punta di un iceberg, su eventi spettacolari come le rivoluzioni, le guerre o i movimenti sociali. Tuttavia essa riguarda in pari misura la struttura normale dei gruppi di interesse dominanti e subordinati che rappresentano la parte più grande, sommersa, dell'iceberg.

Questa immagine conflittuale della società non è molto diffusa. Generalmente i sociologi del conflitto sono stati degli intellettuali *underground*. Le immagini prevalenti della società di cui una persona fa parte hanno sempre proposto un quadro molto più benevolo basato, a seconda dei casi, sulle credenze in esseri religiosi che sostengono il mondo sociale, oppure sulle credenze di tipo secolare nella bontà dei dominanti e nelle intenzioni caritatevoli delle élite al potere. Per i sociologi del conflitto le giustificazioni di questo tipo sono ideologie che mascherano i reali interessi dei gruppi che si nascondono dietro di essi. Chi mette a nudo tutto ciò non gode, evidentemente, del benvenuto cordiale da parte della società e dei benpensanti.

Ciononostante la prospettiva del conflitto è periodicamente riemersa ogni qual volta vi sono stati degli osservatóri politicamente avvertiti. La ritroviamo nell'Italia del Rinascimento, nelle osservazioni di Niccolò Machiavelli, esiliato da Firenze in seguito a un colpo di stato; oppure duemila anni prima in Tucidide che, esiliato a sua volta, scriveva dei conflitti nella natia Atene. Andando ancora più indietro, troviamo lo stesso modo di vedere manifestarsi nelle macchinazioni di un uomo di stato indu, Kautilya, e nell'antico filosofo cinese Mo Ti. La prospettiva del conflitto emerge anche ogni volta che gli intellettuali hanno cercato di scrivere seriamente la storia, ogni volta che sono andati oltre la cronaca delle gesta gloriose dei re per analizzare cosa accadeva in quel periodo sto-

I momenti fondamentali della teoria del conflitto

1800-1840	Economia classica: Ricardo		Hegel
1840-1870	Economia tedesca della storia *Realpolitik*		Marx ed Engels
1870-1900		Nietzsche	Materialismo dialettico di Engels
1900-1920	Weber Michels		Teorie marxiste dell'imperialismo Simmel
1920-1940	Mannheim	Lukács	Scuola di Francoforte
		Gramsci	Sociologi marxisti della scienza
1940-1960	Gehrt; Mills teoria dell'organizzazione teoria della stratificazione sociologia politica		Teoria funzionalista del conflitto: Coser
1960-1990	Teoria del conflitto: Dahrendorf Lenski Collins		Neo-marxismo e neo-weberianismo teoria del sistema-mondo; sociologia storica delle rivoluzioni, dei movimenti sociali e dello stato
	Teoria della stratificazione sessuale		

rico e perché. Infatti, la storia è stata largamente storia di conflitti, di guerre, di sollevazioni politiche, di manovre e di trame di fazioni, di mutamenti. E questo è vero anche quando si scrive la storia non dello stato, ma di un'istituzione idealizzata come la religione. La storia di tutte le Chiese – di quella cristiana, musulmana, buddista o di qualsiasi altra, non importa quanto la sua dottrina sia ispirata all'amore e alla pace – è stata pur sempre una storia di lotte, di fazioni, di persecuzioni e di conflitti che spesso si sono intrecciate con quella delle fazioni politiche ed economiche esistenti nella società. Per questa ragione i sociologi del conflitto tendono sempre a concentrare la loro attenzione sul materiale storico e ad avere una coscienza tutta particolare dei modelli di cambiamento di lungo termine. Questa tradizione intellettuale può essere pertanto definita a buon diritto come tradizione «storica» o «storico-conflittuale» della sociologia.

La posizione cardine di Karl Marx

Potremmo iniziare il nostro excursus sulla tradizione del conflitto partendo da molti e diversi pensatori, ma ai nostri fini è utile incominciare da Karl Marx. Ciò che va sotto l'etichetta di «pensiero di Marx» è in effetti più un simbolo che l'opera di un singolo individuo. Marx è al centro di una tradizione che più di ogni altra ha drammatizzato il

conflitto. È diventata anche la dottrina di un movimento politico, una volta rivoluzionario, ma dopo la vittoria del comunismo in Russia nel 1917 e in seguito altrove, il marxismo è servito da sostegno ideologico alla classe ufficialmente al potere. Di conseguenza, il marxismo è andato incontro a varie lacerazioni e diversificazioni che si sono verificate in occasione di dissidi politici che hanno diviso il campo dei regimi comunisti e dei movimenti rivoluzionari di tutto il mondo. Queste connessioni e applicazioni politiche sono all'origine del richiamo che il marxismo esercita su alcuni intellettuali, ma anche della repulsione che determina in altri. In considerazione di tutto ciò, ci occuperemo in questa sede solo del contributo *intellettuale* offerto dal marxismo a una comprensione realistica del mondo come situazione di dominio e di conflitto. Non ci interessa qui vedere quale sia la linea ortodossa o eterodossa del socialismo o del comunismo, ma solo esaminare quali idee hanno mostrato di essere più valide nell'eredità contrassegnata dal nome di Marx. La reale esistenza dei vari regimi comunisti nel mondo attuale e le forme che assumono i loro conflitti interni non sarebbero comprensibili se la tradizione marxiana non avesse dato l'avvio a una tradizione sociologica del conflitto.

Uno dei motivi per cui Marx è diventato un simbolo sta nel fatto di aver integrato i diversi elementi dell'analisi del conflitto che già esistevano. È ben noto, per esempio, che egli attinse dalla filosofia di Hegel, e ciò che in Hegel è di importanza cruciale è che egli diede al conflitto maggior risalto di quanto avesse fatto qualsiasi altro filosofo da Eraclito in poi. Hegel fu l'ultimo dei grandi filosofi idealisti tedeschi e fu tra i più dinamici. Kant aveva dimostrato che la realtà non viene mai vista in sé, ma solo attraverso il vaglio delle nostre idee soggettive, che comprendono le categorie del tempo e dello spazio. Hegel rese queste idee meno soggettive e meno statiche, considerandole come un graduale dischiudersi dello Spirito che informa di sé il mondo stesso. In un certo senso Hegel (come già Kant prima di lui) difendeva un'immagine religiosa del mondo in un'epoca in cui la scienza stava crescendo. Lo Spirito è Dio, ma un Dio concepito in modo eretico e trasformato in modo da abbracciare un mutevole mondo storico e fisico i cui segreti venivano sempre più svelati attraverso una prospettiva scientifica. Contro la marea montante della chimica, della fisica e della biologia, Hegel situò la sua difesa dello Spirito sul terreno umano della coscienza. La filosofia, la religione e il diritto non sono solo realtà soggettive, ma hanno una storia e mostrano l'evolversi dello Spirito da una forma inferiore a una forma superiore di illuminazione. In questo quadro Hegel intendeva mostrare che l'eccessiva rilevanza che si attribuiva al mondo materiale rappresentato dalla scienza altro non era che una fase di passaggio dello sviluppo dello Spirito. La coscienza umana attraversava una fase storica inevitabile nella quale scambiava le apparenze esteriori per l'essenza delle cose; lo Spirito, che è Idea pura, in una certa fase si manifesta esternamente come idea delle cose materiali. Ciò accade perché lo Spirito è separato da se stesso: è alienato e reificato (di questi termini si approprieranno in seguito Marx e alcuni dei suoi seguaci per definire la loro concezione del mondo). Alla fine, comunque, lo Spirito giungerà alla piena autocoscienza, gli esseri umani si renderanno conto che essi e il mondo sono al tempo stesso Dio e lo Spirito. Allora il millennio sarà compiuto.

Come accade per tutti gli schemi religiosi o quasi-religiosi, è difficile visualizzare in termini reali il punto di approdo del sistema hegeliano. L'originario misticismo di Hegel (formulato senza dubbio nei giorni inebrianti delle riforme nazionali della Germania in

risposta alla rivoluzione francese) dette il via a una difesa ideologica delle leggi della monarchia prussiana vista come rappresentante di una certa forma di perfezione storica e razionale. Negli anni 1830-1840, quando Marx era studente universitario, il sistema hegeliano rappresentava una valida base per i giovani liberali e radicali che intendevano spingerlo a conclusioni molto più avanzate. Per Hegel la religione aveva rappresentato una forza progressiva che indicava la via della storia futura e del superamento dell'alienazione umana; per i «Giovani Hegeliani» di quegli stessi anni la religione rappresentava chiaramente lo strumento dell'autoritarismo prussiano, e quindi doveva essere tolta di mezzo o drasticamente depurata. Alcuni, come David Strauss, si servirono di una nuova dottrina critica per ridurre Gesù a una figura meramente storica; altri, come Bruno Bauer (il maestro di Marx), esponevano una religione basata esclusivamente sull'amore e non su sanzioni soprannaturali e su dogmi di stampo conservatore. Altri ancora, come Ludwig Feuerbach, attaccarono l'intero fondamento dell'idealismo hegeliano rovesciandolo e sostenendo la natura interamente materialistica del mondo. La forza della scienza che Hegel aveva cercato di aggirare e di inglobare nel suo schema di progressione idealistico non aveva smesso di crescere, mentre la religione non incontrava più il sostegno degli intellettuali, ma veniva imposta dalla forza bruta e ortodossa dello stato.

Marx faceva parte del gruppo dei Giovani Hegeliani e ne condivideva gli entusiasmi di fondo (l'ateismo e il materialismo), ma era un intellettuale ambizioso deciso ad andare oltre. A differenza dei suoi compagni era molto più politicizzato; la loro posizione meramente intellettuale, apolitica, non faceva che suscitare in lui lo sdegno, come nel caso della tenera e utopistica religione dell'amore predicata da Bauer e da Feuerbach. Mentre Hegel veniva criticato dai suoi compagni, Marx ne assunse la difesa considerandolo superiore a quanti vennero dopo di lui, proprio perché aveva visto come nella storia tutto si muove secondo una dinamica di lungo periodo, procedendo attraverso certi stadi inevitabili, indipendentemente dagli schemi utopici e dai desideri degli individui. Marx era attratto anche dall'esplicito rilievo che il conflitto aveva nello schema hegeliano: esso era insito nella logica di Hegel, era la forza operativa trainante del suo sistema. Sono le contraddizioni logiche che Hegel scoprì in ogni concetto filosofico l'elemento che produce una dialettica e quindi il mutamento. Secondo Hegel, la storia della filosofia è la chiave della storia del mondo stesso. In seguito Marx considerò questo schema come un'ideologia, ma bastava rovesciarlo per metterlo a posto: secondo Hegel il mondo stava con la testa in giù; Marx non fece altro che metterlo con i piedi per terra. Così, a differenza di Feuerbach e degli altri materialisti, il materialismo di Marx conserva pienamente la visione storica di Hegel: l'inevitabilità delle contraddizioni e dei cambiamenti, gli stadi dello sviluppo e l'esito finale utopistico.

La filosofia hegeliana fu la prima acquisizione intellettuale di Marx e restò il quadro di riferimento del suo pensiero per tutto il corso della sua carriera. Negli anni che seguono immediatamente il 1840 Marx aveva già adattato la filosofia hegeliana al suo radicalismo politico. Nel sistema materiale di quel tempo era insita un'insanabile contraddizione che avrebbe causato alla fine il crollo del sistema e l'avvento di un nuovo stadio. Logicamente si sarebbero senza dubbio susseguiti numerosi stadi prima di quello finale ma, al pari di Hegel, Marx era convinto di vivere nella fase di transizione finale (o in prossimità di essa), cioè nello stadio in cui l'alienazione umana sarebbe stata

definitivamente superata. Restava solo da individuare il meccanismo mediante il quale ciò si sarebbe realizzato.

L'elemento utopistico e millenaristico si sarebbe rivelato il punto debole del sistema intellettuale di Marx, ma esso discendeva da due aspetti del pensiero di Hegel che impressero una spinta favorevole allo sviluppo di una sociologia del conflitto. Il primo era il rilievo dato al conflitto stesso come forza trainante. Anche se Hegel si rifaceva principalmente alla storia della filosofia e della religione, non mancò di incorporare nel suo grandioso schema degli stadi storici la realtà del dominio dell'uomo sull'uomo. Senza indulgere a sentimentalismi, egli caratterizzò la società antica (riferendosi a quella greca e romana) come un mondo di padroni e di schiavi, e il cristianesimo medievale come una tetra rivincita della mentalità degli schiavi. Siamo a un solo passo dal dominio di classe e dal conflitto. La storia, scrisse Hegel, è un «banco da macello sul quale è stata sacrificata ... la felicità dei popoli». Egli pensava che nella storia dell'umanità i conflitti e i cambiamenti non sono casuali, ma logici e inevitabili. Non c'è dubbio che nella teoria hegeliana i modelli di questi cambiamenti sono esagerati ed erronei, ma il messaggio ad essi sottostante punta direttamente verso la creazione di una scienza sociologica. La teoria hegeliana afferma l'esistenza di un modello generale, per cui è possibile fare delle generalizzazioni causali fondamentali sui conflitti e sulle trasformazioni. Per questo, anche se la tradizione marxiana ha fatto proprie le mistificazioni hegeliane (tra le quali va annoverata la tendenza recente ad enfatizzare l'unicità di ciascun periodo storico), essa contiene una spinta sottostante in direzione di una scienza sociologica generale.

Per la carriera di Karl Marx l'inevitabilità storica si manifestò con il licenziamento da parte del governo prussiano di un professore radicale e antireligioso, Bruno Bauer. Perdendo il suo mentore e ogni *chance* di fare carriera accademica, Marx si trasferì a Parigi, la patria delle rivoluzioni. In breve tempo conobbe e superò le idee dei socialisti utopisti francesi come Charles Fourier (e della sua controparte inglese Robert Owen), che sostenevano l'illusorio progetto di costruire comunità socialiste autonome: un progetto che ben difficilmente avrebbe potuto evitare l'intervento della società circostante e l'insorgere di conflitti con essa. Cosa ancora più importante, Marx lesse gli storici francesi delle rivoluzioni avvenute in quel paese, uomini come François Guizot, per i quali gli attori sulla scena della storia erano le classi sociali, anche se essi si limitavano a sostenere il trionfo della borghesia industriale sulla sorpassata aristocrazia terriera. Il materialismo di Marx cominciava ad assumere un contenuto di classe.

Ma il fatto più importante di tutti fu che Marx scoprì l'economia. Non si trattava soltanto dell'antica scienza che si occupa degli aspetti materiali della società; essa conteneva – nelle opere dei classici – un buon numero di elementi propri della prospettiva del conflitto. L'economia che Marx apprese era quella che oggi chiamiamo «classica» per distinguerla da quella «neoclassica» proposta da studiosi come Jevons, Menger e Walras nei decenni dopo il 1860 e il 1870. Nella sua forma «classica», l'economia si basa sulla teoria del valore, ossia sulla dottrina secondo la quale la fonte di ogni valore sta nella trasformazione del mondo naturale effettuata attraverso il lavoro dell'uomo. Già questo implica un elemento di critica, nel senso che il lavoratore ha logicamente diritto a percepire i frutti della propria attività e che quindi viene sfruttato se non li riceve. (Gli economisti neoclassici rimossero questa implicazione politicamente radicale sostituen-

do la teoria del valore con il concetto psicologico dell'utilità marginale: il valore non viene definito nei termini di ciò che offrono i beni e i servizi, ma in quelli della psicologia della domanda che di essi viene fatta). Anche la proprietà è considerata un elemento chiave dalla teoria economica, in special modo da quella classica: di fronte ai proprietari di terreni e di capitali stanno gli operai che possiedono soltanto la loro forza lavoro che devono necessariamente vendere per mantenersi in vita. Questi «fattori della produzione» diventeranno gli attori principali nello schema di classe marxiano. Marx trovò inoltre un'immagine già definita del duro conflitto economico negli scritti di Thomas Malthus e di David Ricardo. Essi infatti sostenevano che gli interessi delle diverse classi economiche sono necessariamente in opposizione tra loro: per Malthus era la prolificità eccessiva delle classi lavoratrici a mantenere i salari quasi al livello della morte per inedia, per Ricardo era l'ineluttabile scarsezza dei terreni a favorire l'arricchimento dei proprietari fondiari.

In tali scritti Marx trovò una gran quantità di elementi che gli servirono per definire la sua concezione del conflitto sociale. Certo, egli criticò severamente gli economisti borghesi: perché prendevano posizione a favore dei capitalisti, perché non si accorgevano che le loro «leggi» economiche rappresentavano meramente il modo di funzionare della società di un particolare periodo della storia umana. La concezione hegeliana di Marx tradusse i conflitti dell'economia capitalista in contraddizioni che avrebbero prodotto la sua caduta e il passaggio a un tipo superiore di sistema.

Dopo un grandioso lavoro di ricerca e di sintesi di posizioni diverse, Marx delineò il sistema che aveva cercato. Compose insieme i suoi fini politici rivoluzionari in modo che il socialismo non fosse utopistico, ma necessario: si tratta dell'immagine hegeliana di una serie di stadi storici che, sulla spinta delle proprie contraddizioni interne, giungono infine al superamento dell'alienazione umana. Il materialismo di Marx non è affatto statico, ma risulta dalla dinamica dell'economia capitalistica che produce crisi, conflitti di classe e, alla fine, la rivoluzione. Per la purezza dell'architettura della sua capacità di comprensione il sistema di Marx è sorprendente; la sua imponenza è tale da costringere chiunque all'ammirazione, indipendentemente dal fatto che esso funzioni o meno nel mondo reale. E questa è senza dubbio una delle ragioni per cui le idee di Marx hanno sempre attratto dei seguaci.

Per dirla in poche parole: il sistema di Marx poggia sull'assunto che il lavoro non è solo la fonte del valore economico, ma anche del profitto. In un sistema di libero mercato che si muove per l'impulso della domanda e dell'offerta, ogni cosa viene scambiata in base al valore che ha. Da qui sorge l'enigma: da dove scaturisce il profitto? Marx risponde: dal lavoro, che è l'unico fattore della produzione dal quale è possibile spremere qualcosa di più del costo necessario per riprodurlo. È questo, detto in termini tecnici, lo «sfruttamento del lavoro»: gli operai lavorano per un numero di ore superiore a quello necessario per riprodurre il loro lavoro. Ma la competizione tra i capitalisti spinge gli industriali a introdurre macchine che risparmiano lavoro, ma che a loro volta li mandano in rovina. Infatti il profitto proviene esclusivamente dallo sfruttamento del lavoro, di modo che quanto più il lavoro viene sostituito dalle macchine, tanto più si restringono le basi del profitto. Ne conseguono, detto schematicamente, una caduta del saggio di profitto e una serie di crisi economiche. Attraverso queste crisi il capitale tende a mo-

nopolizzarsi, a concentrarsi, via via che i capitalisti più deboli vengono espulsi dal mercato ed entrano nelle fila operaie; simultaneamente, la capacità produttiva supera costantemente la domanda dei consumatori, degli operai che, sostituiti dalle macchine, restano senza lavoro in numero crescente. Alla fine la tecnologia produttiva del sistema contrasta totalmente con le forme giuridiche della proprietà capitalistica. La sovrastruttura ideologica e politica si sfascia, alla crisi economica fa seguito lo scontro di classe e la rivoluzione politica.

Per Marx il meccanismo economico non è la sola ragione di una dinamica materialistica che produce le inevitabili contraddizioni e trasformazioni individuate da Hegel. La storia si muove come un tutto: la sequenza hegeliana delle filosofie, delle religioni e del diritto fa anch'essa parte del sistema, ma in questo caso si tratta di una parte dipendente e non di una forza trainante autonoma. L'economia spiega la politica, il diritto, la cultura umana. In tutto questo processo c'è un elemento profondamente spirituale. L'alienazione dello spirito, tipica della sequenza hegeliana degli stadi, è ripresa completamente negli stadi economici di Marx. Come lo Spirito è separato da se stesso in forza delle idee reificate del mondo materiale che sembrano premere dall'esterno sulla coscienza dell'individuo, così nella concezione di Marx l'umanità è oppressa da un mondo materiale che gli uomini stessi hanno creato. Gli operai creano con il proprio lavoro il mondo sociale ed economico, per essere poi oppressi dai loro prodotti che si ergono contro di loro. Dunque, il superamento del capitalismo e l'instaurazione del socialismo non rappresenta soltanto un cambiamento economico, ma anche la fine dell'alienazione. Il mondo che gli esseri umani hanno creato torna alla fine sotto il loro controllo, le ragioni fondamentali dell'estraniamento dell'io cessano di esistere per sempre.

Un sociologo in ombra: Friedrich Engels

È chiaro che in Marx vi sono molte altre cose che potremmo chiamare sociologia. In lui troviamo un'economia tecnica e al tempo stesso una sorta di metafisica, una filosofia politica critica e attivistica che offre una speranza quasi religiosa di salvezza ultima all'essenza umana. Tutte queste caratteristiche, oltre al fatto che si compendiano nell'imponente architettura di un sistema onnicomprensivo, hanno fatto sì che Marx esercitasse una grande attrazione sugli intellettuali che erano alla ricerca di qualcosa di più di ristrette e aride specializzazioni. Ma al tempo stesso ritengo che queste caratteristiche rappresentino una specie di trappola o di tentazione che fa perdere di vista la strada da fare in direzione di una sociologia realistica. Non è che lo schema marxiano non contenga una valida sociologia, ma essa è aggrovigliata con il resto del sistema a tal punto che spesso è stata sottovalutata o trascurata, e tutto il sistema, la sua tenuta e la sua caduta, si fanno dipendere dalla forza della sua concezione filosofica e politica. E sì che l'economia e la filosofia si trovano su un terreno ancora più vacillante della sociologia.

Marx è una figura emblematica anche in un altro senso. Di solito ci si riferisce a «Marx» o al «marxismo» quando in realtà si pensa all'opera di Marx *e di Engels*. Alcune delle più importanti opere «marxiane» – tra le quali il *Manifesto del partito comuni-*

sta e *L'ideologia tedesca* – sono state scritte in comune. In effetti Engels è, dei due, il pensatore più vicino alla sociologia. Esistono alcuni miti sui rapporti tra Marx ed Engels, secondo i quali Engels era uno studioso intellettualmente inferiore, nient'altro che un fedele discepolo e un debole collaboratore alla formulazione di un sistema che appartiene a Marx. In realtà Engels merita di essere preso in considerazione per conto proprio; per molti versi il suo contributo rappresenta il contributo «marxiano» più solido e duraturo alla sociologia del conflitto.

Il mito di Marx e di Engels ha radici profonde perché, tra l'altro, prese il via dallo stesso Engels. Dopo i primi anni di agitazione politica e di partecipazione alle fallite rivoluzioni del 1848, Marx andò in esilio a Londra, mentre Engels lavorò prima come impiegato e poi come dirigente nella fabbrica di proprietà della sua famiglia, a Manchester. Poco tempo dopo Engels pose fine al suo lavoro intellettuale, mentre Marx tenne in vita la politica sotterranea della rivoluzione comunista e lavorò sui suoi prolissi volumi di economia grazie al sostegno economico che Engels gli inviava. Solo negli anni '70 dell'Ottocento Engels, dopo un'assenza di vent'anni, ricomparve sulla scena del mondo intellettuale e politico. In quel tempo Marx era malato e produceva poco; Engels ruppe gli indugi non solo scrivendo egli stesso, ma riportando Marx agli interessi politici e intellettuali. Engels diventò il portavoce e curò l'edizione e la pubblicazione postuma dei volumi del *Capitale* dopo la morte di Marx, avvenuta nel 1883. Engels svolse tutta la propria attività nascondendo la sua identità intellettuale dietro quella di Marx.

Le premesse di questa tendenza erano già state poste nelle prime fasi della loro carriera, durante il decennio rivoluzionario degli anni '40. Nei lavori comuni il nome di Marx precedeva sempre quello di Engels. Marx pubblicò addirittura come sue delle opere che in realtà erano state scritte da Engels, come l'analisi delle sollevazioni europee intitolata *Germania: Rivoluzione e controrivoluzione*, una corrispondenza scritta per il *New York Tribune* tra il 1851 e il 1852. Marx chiedeva spesso a Engels di curare o di redigere i suoi manoscritti, ma senza alcun riconoscimento scritto; inoltre, Marx modificava arbitrariamente gli scritti di Engels e li faceva pubblicare senza consultarsi prima con lui. Engels non ha mai protestato né battuto ciglio; la sua passività sembra confermare l'impressione che egli fosse soltanto il fattorino in presenza del genio.

Ma si tratta di un'immagine niente affatto esatta. In realtà Engels era un pensatore di originalità e ampiezza considerevoli, per certi aspetti più di Marx. Lo stesso Marx lo ammise in una lettera privata scritta ad Engels quando era in età avanzata: «Innanzitutto tu sai che arrivo al succo delle cose lentamente e poi che seguo sempre le tue orme». Una singolare rivelazione! Fu dunque Engels che per primo comprese l'importanza dell'economia, la criticò opportunamente e la liberò dalle sottostanti argomentazioni ideologiche borghesi. Fu lui che già nel 1844 pubblicò nella rivista di Marx una «Critica dell'economia politica» quando Marx combatteva ancora le battaglie filosofiche dei Giovani Hegeliani. In questo saggio Engels sostiene che la proprietà privata conduce necessariamente a una crescita costante del monopolio del capitale e nello stesso tempo a una crescita del suo nemico fatale, la classe operaia. La reazione di Marx si manifestò nel tentativo di trasferire questa economia nei termini hegeliani, nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. E fu Engels che mostrò, pubblicando nel 1845 la sua ricerca sulle fabbriche di Manchester, *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, che

le astrazioni della filosofia non significavano niente di fronte alle condizioni reali di una concreta classe sociale stretta nelle tribolazioni del capitalismo.

In breve, fu Engels ad aprire la strada, anche se in Marx esistevano già le premesse per seguirlo in questa direzione: l'idealismo rovesciato di Hegel e l'esempio di Feuerbach. Ma non si è valutato abbastanza il fatto che Engels ha continuato per molto tempo ad essere la figura guida, specialmente nel campo della sociologia. Mentre Marx continuava a preoccuparsi di criticare i filosofi tedeschi, Engels si spingeva in direzione di una concezione del mondo reale più empirica e più generalizzabile scientificamente. Fu Engels a redigere la prima stesura del *Manifesto del partito comunista* e a dargli un taglio sociologico, mentre Marx vi aggiunse la sua solita critica dei rivali in filosofia e in politica e ne accrebbe il carattere vivido grazie al suo talento per l'espressione letteraria e per l'invettiva mordace. E ancora, mentre Marx dimostrava che la sua genialità riusciva a far luce sugli eventi politici del momento con un'analisi brillante della controrivoluzione francese nel *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), Engels ampliò il campo di applicazione di questo metodo nel tentativo di trovare paralleli e generalizzazioni di tipo storico nella *Guerra dei contadini in Germania* (1850). Marx fu sempre prevalentemente un uomo politico legato al suo tempo, Engels un intellettuale puro e un grande sociologo della storia.

La copiosa corrispondenza epistolare tra Marx ed Engels di cui disponiamo non mostra certo che Marx fosse il soggetto intellettualmente dominante nel rapporto tra i due. Essa mostra invece che a gettare sulla carta idee e pensieri era Engels, mentre Marx si preoccupava di più di riferire notizie personali e politiche, di raccontare fin nei particolari le sue avventure e gli stratagemmi con i quali era riuscito a sfuggire alle grinfie delle autorità ostili, di parlare delle sue difficoltà con gli editori, e più che altro di spiegare minuziosamente le sue difficoltà finanziarie per chiedere aiuti economici. Se ci limitassimo a leggere l'epistolario, probabilmente giungeremmo alla conclusione che Engels era il più intellettuale dei due, e ciò non sarebbe del tutto vero. Tuttavia, Marx mostrava di avere interessi circoscritti alla lotta politica e la sua vita intellettuale era improntata all'ossessione quasi maniacale di costruire un sistema di economia politica capace di sostenere la sua concezione del futuro mondo comunista.

Dal punto di vista della sociologia l'evento cruciale della vita di Marx è stato senza dubbio il suo sodalizio con Engels. Ce ne rendiamo conto dal tipo di scritti che ognuno dei due produsse per conto proprio in confronto con ciò che fecero poi insieme. Prima del loro incontro Marx era un hegeliano di sinistra che per ragioni filosofiche propendeva per il materialismo e per il socialismo, ma che aveva ben poche idee su ciò che era in realtà il mondo economico e sociale. Dopo che Engels lo «convertì» alla sociologia economica, scrissero insieme una serie di lavori, come *La sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca*, *Il manifesto.* In alcune parti di questi troviamo la continua polemica di Marx contro i Giovani Hegeliani e altri avversari di sinistra. Sono le pagine che oggi destano in noi meno interesse; i contributi più duraturi e più famosi si trovano invece nelle pagine in cui Marx ed Engels insieme propongono in termini generali la loro sociologia. È in questo stesso periodo che Marx ed Engels scrissero varie analisi delle diverse rivoluzioni utilizzando forme che vanno dal giornalismo analitico alla sociologia storica. Ma dopo il 1852, ritiratosi Engels nell'ingrato e faticoso lavoro commerciale di Manchester,

la sociologia quasi sparisce dagli scritti di Marx, che in pratica non contengono altro che analisi tecnico-economiche e indicazioni tattiche e dottrinarie destinate alle manovre della politica comunista. Infine, Engels ritorna, e in una serie di libri e di articoli che vanno dal 1878 fino alla sua morte, nel 1895, cerca di sollevare il marxismo dal terreno della tecnica economica e di farne una scienza generale, capace di rispondere a tutti i problemi: sociologici, storici e perfino a quelli che riguardano il mondo della natura.

In assenza di Engels, Marx avrebbe fatto fare un passo in avanti alla sinistra materialista dei Giovani Hegeliani nella direzione esplorata da Strauss, da Bauer e da Feuerbach. Forse si sarebbe indirizzato da solo verso l'economia. Infatti questo divenne il suo terreno intellettuale preferito, anche se continuò a rielaborare il sistema economico di Ricardo non solo per adattarlo alla prospettiva di una rivoluzione proletaria, ma anche per renderlo coerente con le categorie hegeliane di contraddizione, di alienazione e di dialettica individuale e universale. A partire dagli anni '50 Marx lavorò a un grandioso progetto nel campo dell'economia di cui *Il capitale* rappresenta solo una parte (insieme ai volumi *La proprietà fondiaria*, *Il lavoro salariato*, *Lo stato*, *Il commercio internazionale* e *Il mercato mondiale*). L'intero progetto avrebbe dovuto chiamarsi *Critica dell'economia politica*, lo stesso titolo di un breve lavoro scritto da Engels nel 1844 che aveva avviato Marx su questa strada. Nel corso della sua vita Marx pubblicò varie parti di questo lavoro; tra queste, una di carattere introduttivo, *Per la critica dell'economia politica* (1859), e il primo volume del *Capitale* nel 1867. Era solo un terzo dei primi sei volumi di cui consta l'intero progetto e che Engels pubblicò dopo la morte di Marx tra il 1885 e il 1894. Quasi cento anni dopo, per la gioia dei suoi ammiratori fu pubblicato un manoscritto di carattere frammentario noto col nome di *Grundrisse*. Ma anche questo abbozzo di 800 pagine non era che una piccola parte dell'intera opera. Evidentemente Marx si era posto un compito smisurato, che diventava sempre più irrealizzabile quanto più si addentrava in dettagli sempre più pedanti nelle sezioni che andava scrivendo. Engels lo sollecitava continuamente a concludere e a pubblicare più rapidamente, ma a Marx mancavano le qualità di Engels di produrre delle panoramiche rapide e sintetiche. A dire il vero, le migliaia di pagine dell'economia marxiana, con le loro involuzioni attraverso le complesse astrazioni hegeliane, sono un labirinto tedioso. Sarebbero una lettura estremamente noiosa se la crociata che Marx conduce contro il capitalismo e contro gli intellettuali suoi avversari non accendesse la prosa con la forza dell'invettiva, che arriva fino all'ingiuria morale. Non c'è dubbio che è il combinarsi dell'emozione con un'astrazione intellettuale senza fine la cosa che impressionò i contemporanei di Marx, apparendo loro come il segno del genio e che continua ad affascinare coloro che scelgono di entrare nella sua orbita.

Per dirla chiaramente: non è nel personale labirinto marxiano che la sociologia trova spazio. È Engels che ha introdotto la sociologia nella sua concezione e sono gli scritti di Engels – e quelli di Marx redatti in collaborazione con lui o da lui ispirati – che rappresentano ciò che la sociologia può trarre dalla prospettiva «marxiana»[1].

1. Alcuni commentatori si sono occupati delle differenze tra Engels e Marx. Nella maggior parte dei casi la distinzione è diretta a svalutare Engels per il suo più forte dogmatismo materialistico e dottrinario. Le opere

Naturalmente si pone il problema del perché Engels si eclissò con tanta determinazione di fronte al personaggio Marx. Innanzitutto Engels e Marx convergevano veramente su alcune idee, specialmente nella prima parte delle rispettive carriere, prima che Marx fosse completamente assorbito dall'hegelizzazione dell'economia. Entrambi erano giovani e attivi rivoluzionari; Engels guidò concretamente la sollevazione militare del 1848 nella sua città, Barmen, in Germania. Dopo il tramonto della rivoluzione fu Marx a intraprendere un lavoro politico sotterraneo che lo portò alla testa dell'Internazionale comunista, mentre Engels contribuiva come poteva, cioè dirigendo la sua fabbrica e fornendo a Marx il supporto finanziario. Indubbiamente fu l'impegno politico di Marx e la sua personalità politicamente molto più forte a condizionare le identità intellettuali dei due, almeno in pubblico. Per giunta, Marx era una persona con la quale era difficile andare d'accordo. Engels fu uno dei pochi conoscenti con i quali non abbia rotto i ponti; in realtà Engels fu il suo unico vero amico. I termini della loro amicizia consistevano semplicemente nell'evitare qualsiasi disaccordo di natura intellettuale e qualsiasi atto, da parte di Engels, che mettesse apertamente in dubbio la preminenza pubblica di Marx nella loro collaborazione. Forse, dal punto di vista pratico, questa spettava ad Engels che,

---

tarde di Engels (1873-1874), nelle quali la dialettica viene applicata alle scienze fisiche, sono state criticate dai filosofi marxisti degli anni '20 come György Lukács e Karl Korsch. Marxisti contemporanei (per esempio Norman Levine in *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*, Oxford, Clio Press, 1975) hanno attaccato Engels perché in lui manca la visione umanistica di Marx derivata dai Giovani Hegeliani. Di conseguenza, Engels è stato presentato come il precursore dell'oppressione stalinista che invece Marx, in virtù del suo maggiore umanismo, avrebbe ripudiato. È una critica del tutto scorretta. È vero che la reinterpretazione «morbida» di Marx è diventata sempre più comune negli ultimi decenni (e la ripresa di interesse per Lukács e Korsch, tutti e due filosofi hegeliani, rientra in questa tendenza), ma ciò si deve in larga parte a un declino nella fiducia dell'inevitabilità economica della crisi capitalistica e a un diffuso stato d'animo di antagonismo nei confronti della scienza: un atteggiamento che né Marx né Engels avrebbero condiviso. L'hegelismo rappresenta in forte misura un elemento di mistificazione che impedisce di scorgere i reali processi sociologici messi in luce da Engels. In effetti la vera difficoltà del sistema economico di Marx sta nel fatto che egli cercò in ogni modo di adattarlo allo schema delle categorie hegeliane.

Engels si rifiutò di dedicare tanta attenzione ai Giovani Hegeliani (era contrario a inserire una lunga sezione su Feuerbach nell'*Ideologia tedesca* considerando la sua posizione fuori della realtà; in tutti i manoscritti di Marx di cui Engels curò la pubblicazione postuma non incluse i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*). Ciò fu considerato un segno di debolezza da parte sua, al pari del suo disinteresse per le contorsioni dell'economia di Marx. Ma più correttamente si potrebbe dire che Engels aveva un senso più spiccato di cosa era una valida analisi realistica del mondo sociale. Inoltre, è difficile affermare che Engels era il più dogmatico dei due. I suoi saggi sulla «dialettica della natura» non ebbero particolare successo; essi si limitano a mettere in luce una certa rassomiglianza metaforica tra la dialettica e vari processi fisici e biologici. Ma questo tentativo dimostra l'ampiezza intellettuale di Engels e il suo interesse per le leggi della natura e rientra nel suo sforzo complessivo di dar vita a una scienza della società. Egli usò a modo suo la dialettica solo per acuire la sensibilità verso i processi di conflitto e di cambiamento, come si può vedere dai suoi scritti storici. In realtà, Engels sostenne la priorità delle complessità empiriche rispetto alla teoria precostituita e usò la dialettica come uno strumento per *superare* ogni tipo di materialismo rozzo. Intendeva assegnare alla «sovrastruttura» della politica e dell'ideologia la dignità di un polo indipendente nella dialettica con la «base» economica (Leonard Krieger, *Introdution* a Friedrich Engels, *The German Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. xx).

dopotutto, era un uomo d'affari estremamente rispettabile della società di Manchester, mentre Marx non solo viveva in povertà, ma si trovava sotto la minaccia della polizia politica e doveva lottare incessantemente contro la censura del continente. Engels ha forse provato un'intima soddisfazione intellettuale: in fin dei conti era *lui* che aveva dato l'avvio alla «critica dell'economia politica» e al sistema di sociologia materialistica del conflitto negli anni '40, e deve aver quindi provato soddisfazione nel vedere il suo progetto elaborato fin nei più noiosi dettagli dall'attività del suo amico. Infine, 25 anni dopo, riuscì a rientrare «in proprio» nell'arena intellettuale, avendo in mano un prodotto più o meno finito. Quando Marx si ammalò e poi morì, Engels si trovò nella posizione centrale di portavoce popolare e influente, mentre una grande attenzione era rivolta ai suoi pensieri ai quali egli dava nuove direzioni. Si potrebbe dire che, pur non ricevendo il credito che gli spettava, Engels riuscì a raccogliere i frutti di un'interessante carriera intellettuale in misura assai superiore rispetto a quanto era accaduto a Marx.

Con un gioco di parole potremmo dire che l'etichetta «marxismo» è un mito, e che per ciò che concerne la sociologia sarebbe più opportuno chiamare Marx «engelsiano». Marx scrisse opere più lunghe e più sistematiche, ma seguì un'ispirazione angusta e in certa misura monomaniacale; il pensiero di Engels era molto più ampio e più sociologico. Egli era più portato a scrivere saggi da pubblicare prontamente, a tentare nuove idee mettendole bianco su nero; da qui la superficialità di alcuni suoi pensieri, come per esempio la dialettica della natura o un certo facile evoluzionismo, come quello che si ritrova nel modo in cui trattò le origini della famiglia e dello stato. Ma Engels era anche sufficientemente flessibile da ripudiare i suoi errori metodologici e da prefigurare gli sviluppi progressivi di una sociologia del conflitto empiricamente sempre più fondata. Certamente ciò che Marx ed Engels fecero aveva una qualità inaspettata: Marx, che di sicuro aveva una gigantesca energia intellettuale, assorbiva le pronte intuizioni di Engels, le amplificava e le faceva proprie, come mostra lo splendido *Diciotto Brumaio*; ma lasciato a se stesso, sottratto all'influenza di Engels, la sua sociologia si affievoliva per cedere il passo alla monomaniacale attività di hegelizzazione dell'economia. In ultima analisi, stabilire quale è stato l'esatto contributo di ciascuno dei due è un problema di secondaria importanza. Se metto in risalto dei temi che potremmo chiamare «engelsiani», è perché i lavori intellettuali non costituiscono un blocco compiuto e non tutte le loro parti hanno uguale valore. A rischio di mettere un Engels un po' mitico al posto del già mitizzato Marx, cerchiamo di ricostruire il tessuto del loro pensiero, che rappresenta il più solido contributo alla sociologia.

La teoria delle classi sociali

Le classi sociali occupano una posizione centrale nella concezione della storia di Engels e di Marx. Le classi sociali sono un fenomeno economico, ossia fondato su una base materiale, ma non si esauriscono nella pura tecnologia della produzione economica. Le classi sono definite da un tipo cruciale di rapporto *sociale* che tiene uniti gli elementi materiali, ideologici e politici della società. Si tratta della *proprietà*: il diritto giuridico, riconosciuto e garantito dallo stato, su di un qualsiasi bene materiale. Ciascuno dei tipi

principali di società non possiede soltanto la propria specifica forma di produzione economica, ma anche la propria specifica forma di proprietà e quindi di classi sociali. Engels e Marx hanno tratteggiato solo brevemente i vari tipi di società e quindi i relativi tipi di sistema di classe; questi non devono assolutamente essere considerati come degli stadi fissi, ma come esempi di sistemi di classe. Così le società antiche del mondo mediterraneo (la Grecia, Roma) basavano la produzione sulla proprietà degli schiavi, cosicché le classi principali erano quella dei patrizi, ossia i proprietari degli schiavi, quella degli schiavi stessi, ossia i più importanti produttori della società, e una classe intermedia, quella dei plebei, rappresentata da coloro che non erano né possedevano schiavi. Già possiamo renderci conto che lo schema non è semplicistico. A volte gli schiavi davano vita a rivolte, ma la forma principale di lotta di classe della società antica si svolgeva tra i proprietari di schiavi e i plebei, la classe intermedia. Come vedremo, questi conflitti a tre sono estremamente comuni nella storia dell'umanità.

Allo stesso modo la società «feudale» (Engels e Marx danno questo nome agli stati agrari del Medioevo europeo) si basa sulla proprietà dei mezzi di produzione rappresentata dalla terra e dai contadini giuridicamente legati ad essa. Quindi, le classi principali erano quella dell'aristocrazia terriera, quella dei servi vincolati alla terra e infine una classe intermedia costituita da artigiani e mercanti residenti nelle città, che a loro volta si suddividevano in mastri di corporazione, lavoratori giornalieri, apprendisti e così via. Anche in questo caso è possibile un'ulteriore gradazione della suddivisione della proprietà e quindi una molteplicità di conflitti di classe. Infine, nella società capitalistica – che è l'unica società che Engels e Marx conoscevano bene – la forma principale di proprietà è rappresentata dal capitale industriale. Pertanto, la principale divisione di classe è quella tra i capitalisti, che possiedono i mezzi di produzione, e il proletariato, ossia gli operai, che non possiedono alcuna proprietà e sono costretti a vendere la loro forza lavoro per poter vivere.

In ogni stadio storico le classi rappresentano gli attori principali. Esse combattono lotte economiche e politiche, stringono alleanze, determinano mutamenti storici. Ogni classe ha una propria cultura, un proprio modo di vedere le cose; per questo le idee e le credenze di ogni epoca storica e di ogni settore della società sono determinate dall'assetto che in essa hanno le classi. È necessario sottolineare che Engels e Marx non ci offrono una concezione meccanica delle classi che scaturisce da ciascuno dei modi di produzione. Nelle loro analisi concrete, politiche e storiche, per esempio, della guerra dei contadini in Germania o delle rivoluzioni in Francia, operano alcune importanti distinzioni di classe. Così le classi superiori della metà dell'Ottocento non erano composte soltanto dai proprietari del capitale industriale, ma anche dai finanzieri e dai proprietari terrieri, e questi tre segmenti (o *frazioni* di classe, come loro le chiamano) si sovrapponevano gli uni agli altri nella lotta politica. In posizione intermedia esisteva anche una classe medio-bassa composta da piccoli commercianti, bottegai, piccoli fabbricanti e artigiani, che a loro volta rappresentavano un ambiente culturale indipendente e che si presentavano come attori autonomi sulla ribalta della politica; Marx ed Engels parlano spesso dei «radicali piccolo-borghesi» che provenivano da questi gruppi. Classi di questo genere non sono stabilite una volta per tutte; via via che i cicli della produzione capitalistica producono una concentrazione sempre crescente, la piccola borghesia – pen-

savano Marx ed Engels – avrebbe perso le proprie modeste proprietà andando a ingrossare le file del proletariato.

Tutte queste classi sono definite abbastanza nettamente in rapporto a un certo tipo di proprietà, ma vi sono altre classi la cui base appare più indefinita nello schema di Marx ed Engels, anche se svolgono un ruolo politico e culturale importante. Esiste per esempio il sottoproletariato, il *Lumpenproletariat*: mendicanti, ladri, vagabondi e giocolieri, nonché borghesi rovinati, giocatori degenerati, prostitute, insomma quelli che in genere venivano allora chiamati «la bohème». Marx descrisse questo gruppo sociale come la truppa d'assalto della controrivoluzione in Francia tra il 1848 e il 1851; in precedenza Engels aveva descritto le armate di vagabondi che, passando da una parte all'altra, avevano svolto un ruolo ambivalente nelle guerre dei contadini, al tempo della Riforma. La classe del *Lumpenproletariat*, o sottoproletariato – il gruppo di individui strutturalmente reietti dalla società – non deriva né dalla base economica della società né da coloro che in essa detengono la proprietà; tuttavia si tratta di una classe fluttuante per eccellenza, che per denaro può porsi al servizio dell'una o dell'altra parte. È la presenza di queste forze che strutturalmente si schierano da una parte indefinita che rende complicato il conflitto di classe. Un altro esempio è rappresentato dagli intellettuali, che di solito soddisfano i capricci dei loro ricchi protettori, ma che si presentano come gruppo indipendente e perfino rivoluzionario quando nella struttura economica della società compare una classe veramente rivoluzionaria.

Anche tra le classi superiori esistono gruppi strutturali diversi da quello dei proprietari. In particolare Marx cita il caso degli ufficiali dell'esercito e dei funzionari governativi: potremmo chiamarli classi di rapina, che vivono a spese della sovrastruttura. In seguito queste classi svolgeranno un ruolo importante nelle teorie neo-marxiste della rivoluzione, come quelle di Barrington Moore Jr. e di Theda Skocpol. Engels ebbe modo di riscontrare l'esistenza di divisioni politiche di questo tipo in seno alle classi superiori della stessa società feudale e mise in evidenza che nel Cinquecento la nobiltà tedesca era nettamente divisa tra i grandi prìncipi, il clero superiore (allora la Chiesa cattolica era titolare di proprietà ricche e privilegiate) e i piccoli nobili. Le guerre del tempo della Riforma non videro sollevarsi solo i contadini (a cui si aggiunsero armate di mendicanti) e i borghesi della città (dei quali Lutero era il portavoce), ma anche diversi settori della nobiltà in lotta tra loro per la definizione dell'assetto proprietario della società.

Engels e Marx non inventarono il concetto di classe sociale; esso faceva già parte della terminologia comune in uso nell'Europa dei loro antenati. Il loro contributo sta nell'aver dato l'avvio a una *teoria* delle classi, di aver mostrato la loro origine e le conseguenze che producono. La parte più solida della loro analisi riguarda proprio le conseguenze: essi hanno messo in chiaro che ogni lotta politica può essere analizzata alla luce dei conflitti e delle alleanze tra classi sociali che perseguono interessi economici diversi. Hanno proposto anche uno schema generale delle cause che generano le classi sociali, ossia delle condizioni in presenza delle quali esse sorgono. Questa parte della loro teoria è stata semplicemente abbozzata, ma non elaborata estensivamente. In generale vediamo che il tipo di proprietà esistente in ogni epoca determina le divisioni di classe più importanti. Ma non dobbiamo dimenticare che esistono numerose classi ausiliarie; le condizioni che le producono e che indirizzano i loro interessi verso particolari dire-

zioni nelle lotte tra le classi sono argomenti centrali che la tradizione della sociologia del conflitto da Engels e Marx in poi dovrà sviluppare.

La teoria dell'ideologia

Il principio fondamentale del materialismo è che la coscienza umana si fonda su certe condizioni materiali in assenza delle quali non esisterebbe. Marx ed Engels sostennero questa tesi già agli inizi della loro carriera, allorché attaccarono (e rovesciarono) l'idealismo hegeliano. La tesi va ben oltre la pretesa meramente astratta secondo la quale la «sovrastruttura» delle idee riflette la base materiale. La questione non è semplicemente che la base economica determina un insieme di idee. Intervengono invece numerosi processi in cui occorre tener conto di una molteplicità di classi sociali, dei loro conflitti e anche del loro grado di autonomia relativa. Come Marx ed Engels hanno affermato nell'*Ideologia tedesca*, le idee dominanti sono le idee della classe dominante, perché quest'ultima controlla i *mezzi della produzione intellettuale.*

Qui siamo di fronte a due idee raffinate. La prima è che ogni classe sociale tende a vedere il mondo in un modo particolare; le idee rispecchiano i suoi interessi economici e anche le condizioni sociali che li definiscono. In quanto ideologia, le idee servono al duplice scopo di esaltare se stesse, ma anche di fungere come strumenti che mascherano gli interessi reali di una persona dando loro un aspetto ideale in modo da renderli rispettabili. L'aristocrazia dell'età feudale, per esempio, aveva sposato gli ideali dell'onore e della fedeltà. Ciò rispecchiava la condizione di soldati degli individui che ne facevano parte e implicitamente sosteneva anche le loro pretese di ereditare la proprietà dei terreni e di ricevere obbedienza dai loro servi. Per «onore» si intendeva sia l'audacia nei combattimenti sia la correttezza cavalleresca verso gli avversari «onorevoli» appartenenti alla stessa classe; questa idea presupponeva anche che l'«onore» dipendesse dalla famiglia e dalla sua discendenza e che escludesse sia i meri fini di lucro, come quelli dei mercanti e degli artigiani, sia lo sporco lavoro produttivo, come quello dei contadini che li mantenevano. In modo analogo, la borghesia dette vita a un nuovo insieme di ideali: la libertà, l'uguaglianza, gli «eterni diritti dell'uomo». Dietro questo universalismo astratto stava un messaggio di classe: si rivolgeva con parole rivoluzionarie contro l'aristocrazia ereditaria affermando la dignità del commercio, lavorando per guadagnarsi da vivere, progredendo grazie all'accumulazione della ricchezza. Nello stesso tempo impose la regola universale del denaro, che non conosce alberi genealogici, abbatté l'aristocrazia e cercò di tenere i lavoratori al loro posto proponendo l'astratta idea di uguaglianza e nascondendo il fatto che la competizione sul mercato del lavoro li danneggiava.

Nelle battaglie politiche i diversi ideali divennero altrettante bandiere sotto le quali si raccolsero le classi antagoniste. Marx distingueva i partiti in lotta tra loro in Francia prima della rivoluzione del 1848 – i «legittimisti», che intendevano restaurare la monarchia borbonica, e gli «orleanisti», che sostenevano la dinastia rivale – per mettere in evidenza gli interessi economici che si coagulavano in ciascuno dei due campi: i proprietari terrieri si proclamavano «legittimisti», mentre la borghesia finanziaria di recente

formazione appoggiava la politica «progressiva» degli Orléans. La lotta politica si svolge nei termini di un codice che occorre sempre decifrare; è raro che le classi veleggino inalberando i loro vessili reali.

Le ideologie delle classi superiori riflettono sempre gli interessi di queste, quantunque in forma idealizzata. Ciò accade perché esse sono in grado di controllare i *mezzi materiali* attraverso i quali le idee vengono prodotte, cioè i mezzi della produzione intellettuale: i libri, la stampa, i giornali, oppure i pulpiti delle chiese che rendono pubblico il punto di vista di coloro che possono permettersi di pagare il conto. Gli intellettuali sono degli specialisti nel campo delle idee, ma devono guadagnarsi di che vivere adattandosi alla struttura economica del loro tempo. Durante il regime feudale del Medioevo gli intellettuali erano costretti per vivere a diventare preti o monaci e traevano il loro reddito dalle terre di proprietà della Chiesa, oppure vivevano presso un nobile mecenate che essi dovevano divertire e rallegrare. È questa la ragione per cui gli intellettuali, per quanto liberi in via di principio di formulare qualsiasi idea concepissero, di fatto tendevano a produrre ideologie favorevoli alla classe che provvedeva al loro sostentamento. È il caso dei poeti medievali, che lodavano le virtù dei nobili o dei preti le cui teologie proclamavano che le gerarchie ereditarie della società rispecchiavano l'ordine eterno voluto da Dio.

Quando un'età economica cambia si schiudono nuove forme di sostentamento per gli intellettuali: il mercato dei libri e dei giornali, che cominciò ad affermarsi in Inghilterra e nell'Europa capitalistica nel Settecento, per esempio, oppure i sistemi scolastici e la relativa domanda di insegnanti. Quando gli intellettuali hanno la possibilità di scegliere tra mezzi di sostentamento alternativi, la loro autonomia intellettuale aumenta: possono rivolgere critiche al vecchio ordine e passare addirittura dalla parte della rivoluzione. Ma ciò non significa che le idee fluttuino liberamente in piena autonomia: esse rispecchiano sempre le condizioni sociali e materiali degli intellettuali e diventano rivoluzionarie esattamente ogni volta che le basi materiali della società e della produzione intellettuale stanno cambiando, come alla fine del Settecento in Francia, quando gli intellettuali furono i precursori e i battistrada della rivoluzione del 1789.

Engels e Marx non hanno mai sviluppato sistematicamente la teoria dei mezzi della produzione intellettuale, ma la loro concezione generale ha portato molti frutti alla successiva evoluzione della sociologia. Engels e Marx si interessavano principalmente della produzione delle ideologie politiche. La teoria delle condizioni materiali e sociali si applica a forme diverse di creazione intellettuale. Arnold Hauser e altri se ne sono serviti per spiegare i cambiamenti delle forme dell'arte e della letteratura in periodi storici diversi. Questa stessa linea di pensiero pose anche le premesse della sociologia della scienza, i cui esordi risalgono agli anni '30 del Novecento, quando scienziati marxisti come J.D. Bernal, Joseph Needham e Boris Hessen cercarono di mostrare come la scienza compare solo in presenza di determinate condizioni storiche ed economiche. Ciò non vuol dire che la sociologia della scienza sia andata avanti seguendo una direzione strettamente marxista; Robert Merton e altri risposero alla sfida marxista cercando di mostrare che l'organizzazione sociale della scienza ha di per sé un carattere normativo.

Negli anni più recenti ci siamo avviati verso una concezione secondo la quale la scienza è come una serie di *strati ad incastro* di altrettante istituzioni: il sistema econo-

mico e quello politico stanno all'esterno e, date certe condizioni (di alcune di esse abbiamo parlato nel Prologo), consentono al sistema universitario e ai laboratori di ricerca di esistere. Questi diventano a loro volta uno strato intermedio delle condizioni sociali e materiali nel cui ambito gli scienziati e gli intellettuali operano. All'interno di questo campo gli scienziati entrano in conflitto tra loro: si dividono in circoli separati cercando di sfruttare certi particolari tipi di attrezzature da laboratorio, trattano le idee come se fossero un «capitale intellettuale» da investire (per usare la terminologia del sociologo francese Pierre Bourdieu) e, per dirla con le parole di Thomas Kuhn, si dividono in conservatori che difendono i loro «paradigmi» e in radicali che cercano di attuare «rivoluzioni» intellettuali. Recentemente i sociologi che hanno esaminato cosa sta accadendo in realtà nei laboratori scientifici hanno messo in luce che ciò che si considera una «conoscenza» viene determinato dall'assetto materiale delle stesse attrezzature della ricerca e dai modi in cui quei risultati vengono portati a conoscenza del pubblico attraverso il mezzo materiale della stampa. Oggi ne sappiamo molto di più sui mezzi di produzione intellettuali e sempre più ci avviciniamo all'obiettivo di Engels e di Marx di mostrare come le idee rispecchino le condizioni materiali e sociali della loro esistenza.

Fin qui ho preso in considerazione due aspetti della teoria dell'ideologia – quello della spiegazione delle idee politiche sostenute dalle classi dominanti e quello della produzione di idee specializzate da parte degli intellettuali –, ma la teoria generale ha anche altre ramificazioni. Essa sostiene che ciascuna classe sociale ha una propria cultura e una propria, specifica concezione del mondo che rispecchiano le condizioni sociali in cui vive. Come vedremo, questa analisi delle culture di classe si è considerevolmente affinata grazie al concetto weberiano di ceto, oltre ad essersi arricchita molto in forza delle ricerche empiriche effettuate nel XX secolo. Nel Capitolo 3 cercherò di mostrare come anche la tradizione durkheimiana abbia aggiunto un anello importante alla spiegazione teorica del perché le diverse classi si collochino in universi intellettuali e morali differenti. Dato che i loro interessi erano orientati quasi esclusivamente verso la politica, Engels e Marx non fecero grandi progressi in questa direzione, fermo restando che dettero un importante contributo nel darle l'avvio.

Analizzando le rivolte dei contadini tedeschi durante il periodo della Riforma, Engels tentò di mostrare perché i contadini dovettero esprimere le loro rivendicazioni rivoluzionarie in forma religiosa. Marx si rifece all'idea di Engels nel *Diciotto brumaio* per spiegare perché i contadini francesi sostennero il dittatore Luigi Bonaparte contro la rivoluzione parigina. In entrambi i casi l'idea è che i contadini si trovavano immobilizzati e isolati nelle fattorie e nei loro minuscoli villaggi. Queste condizioni materiali impedirono ai contadini di formarsi un qualsiasi concetto di sé come classe caratterizzata da interessi comuni da opporre alle altre classi sociali. Tutto ciò che riuscivano a distinguere erano i loro interessi locali e la percezione di un mondo esterno sconosciuto, ma ostile. Per questo motivo la coscienza dei contadini assunse una forma mistificatoria, che in certi casi si manifestava in idee religiose riguardanti l'incombere del millennio e la caduta dell'Anticristo, nelle mentite spoglie del papa, che dominava il mondo, in altri casi in una mitologia nazionalistica secondo la quale l'imperatore Napoleone sarebbe venuto a salvare la Francia. Entrambe queste ideologie lasciavano i contadini alla mercé delle forze politiche che essi non riuscivano a comprendere in termini realistici.

Da un punto di vista teorico la spiegazione data da Engels e da Marx apriva la strada alla comprensione di alcuni dei meccanismi delle culture di classe. Possiamo cominciare con la constatazione che non tutte le classi sociali producono le loro ideologie nello stesso modo. Le classi superiori, che sono meglio organizzate tra loro, riescono a controllare i mezzi di produzione intellettuale, dispongono di ideologie più astratte e più idonee all'esaltazione dei loro meriti; le classi subordinate dispongono di ideologie non altrettanto efficaci come mezzi di difesa della propria esistenza. Incominciamo a renderci conto che esiste una stratificazione ideologica e un dominio ideologico, così come esiste un puro e semplice dominio economico e politico. Entriamo in un campo in cui esiste una relazione tra la violenza reale e quella che Bourdieu chiama «violenza simbolica». E vediamo che c'è un mediatore tra questi due campi: le condizioni sociali e materiali della vita quotidiana che producono i mezzi della produzione intellettuale.

La teoria del conflitto politico

Politica, economia e classi sociali sono legate tra loro da un nesso cruciale. Infatti il sistema economico è organizzato sulla base della proprietà, che definisce le classi, e *la proprietà è sostenuta dallo stato.* La proprietà non coincide con la cosa di cui si è proprietari; la cosa è oggetto di proprietà da parte di qualcuno solo perché lo stato stabilisce che costui ha un diritto giuridicamente riconosciuto di esserne titolare e agisce in modo da garantire la sua pretesa con la forza della polizia e, se necessario, dell'esercito. Nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels misero alla berlina gli ideologi borghesi che credevano che la proprietà fosse in qualche modo un diritto inalienabile dell'individuo che non aveva niente a che fare con la società. Certi tipi particolari di proprietà compaiono soltanto in particolari sistemi sociali. L'individuo che giuridicamente ha la proprietà di un appezzamento di terreno, ma che non dispone di alcun capitale per metterlo a coltivazione, non possiede nient'altro che una finzione della proprietà. Analogamente, la moneta cartacea non vale assolutamente niente se non ci si assoggetta alle condizioni della società che stabiliscono che essa è la valuta legale.

Per questa ragione ogni classe economica dominante deve occuparsi di politica, non nel senso che debba interessarsi della quotidiana amministrazione dello stato, ma in quanto deve assicurarsi che lo stato tuteli gli interessi della proprietà, invocando anche l'intervento del suo potere affinché contribuisca ad accrescere le sue fortune. L'aristocrazia feudale non soltanto voleva che lo stato tenesse i contadini al loro posto, ma anche che conducesse le guerre che le offrivano lucrose opportunità di conquista, che le aggiudicasse il monopolio sui profitti provenienti da colonizzazioni in terre straniere e che le concedesse il potere di imporre tasse sulle merci trasportate attraverso le vie di comunicazione. La società capitalistica è ancor più strettamente intrecciata con lo stato, perché essa dipende da un sistema monetario e da una complessa rete di titoli di credito, di prestiti, di interessi da pagare, di tasse, di monopoli e di regolamentazioni, di avvocati e di procedimenti giudiziari.

Si possono individuare due forme di politica: una manifesta e una sotterranea. La prima comprende le personalità politiche, gli scandali e le drammatiche crisi politiche

internazionali in cui sono coinvolte, gli slogan in cui si fa appello al nazionalismo, la corruzione, le riforme, le posizioni liberali e quelle conservatrici. Le classi economicamente dominanti non vi prendono necessariamente parte attiva, anche se esiste sempre la possibilità che i ricchi entrino in prima persona nella vita politica. Invece la forma sotterranea della politica – troppo noiosa per la stampa e per il largo pubblico – è quella che rende il sistema operante: qui sono in gioco le manovre poco note tra il tesoro e le banche, il finanziamento del debito pubblico, l'assegnazione di appalti e altre innumerevoli regolamentazioni tecnico-finanziarie. È qui che si trovano i veri interessi della classe dominante e, secondo la concezione marxiana, è qui che prendono l'avvio.

La politica è una lotta la cui posta è il controllo dello stato. Secondo Marx ed Engels la classe dominante dei proprietari vince sempre questa lotta, eccetto che nella situazione storica in cui le forme fondamentali della produzione stanno mutando: allora il controllo politico delle vecchie classi al potere crolla e viene sostituito da quello di una nuova classe. Qui dobbiamo distinguere tra il modo in cui il sistema economico marxiano avrebbe dovuto funzionare e la sociologia che Marx ed Engels fondarono su di esso. Secondo la concezione economica di Marx, le contraddizioni internazionali del capitalismo avrebbero portato alla concentrazione della proprietà, a una crescita smisurata del proletariato disoccupato e sottopagato e infine a una crisi di tali dimensioni che l'unico modo per uscirne sarebbe stato l'abolizione del sistema della proprietà privata. Questa previsione non si è finora verificata, mentre si può sostenere che per molteplici ragioni teoriche non si verificherà mai. Per individuare le cause della rivoluzione i marxisti moderni hanno generalmente imboccato una via diversa che non fa dipendere il loro verificarsi automaticamente dalle crisi economiche. Probabilmente sarebbe così se l'economia capitalistica funzionasse nel modo illustrato da Marx, perché allora la politica, trovandosi sotto il dominio schiacciante della classe capitalista, giungerebbe a un punto di passaggio improvviso del potere nelle mani dei leader politici del proletariato. In realtà la politica ha assunto forme molto più confuse.

Quando le rivoluzioni si sono verificate, sono sempre state caratterizzate dalla lotta di una molteplicità di classi diverse alleate tra loro in complesse coalizioni. Analizzando le rivoluzioni del loro tempo, gli stessi Marx ed Engels dedicarono una grande attenzione alle lotte tra le diverse frazioni della classe capitalistica (e, nel caso delle guerre del periodo della Riforma analizzate da Engels, alle lotte tra le diverse frazioni dell'aristocrazia). Per dirla in breve: la sociologia di Engels e di Marx è molto più realistica della loro economia. Se la loro economia avesse funzionato, la loro sociologia sarebbe stata un volano in più in una macchina destinata a macinare i risultati politici del processo economico. Ma se la loro concezione dell'economia non funziona bene, ciò non significa che occorre abbandonare la loro sociologia politica. Tutt'altro: quest'ultima apre la strada a una realistica teoria del conflitto applicabile a ogni tipo di situazione e non solo al particolare scenario economico che essi immaginarono. Il volano sociologico lavora per conto proprio: volendo, possiamo eliminare del tutto la macchina economica; ci resta sempre una serie di princìpi che ci mostrano chi acquisisce il potere politico, in quale misura e perché. Non è necessario che la borghesia abbia sempre la vittoria; diventa possibile spiegare quali sono le condizioni necessarie affinché si realizzino varie riforme liberali, la rappresentanza degli interessi della classe operaia nonché delle fratture all'in-

terno di una classe. In breve, abbiamo un poderoso strumento per comprendere tutte le complesse realtà della politica.

Uno dei princìpi cruciali è che *il potere dipende dalle condizioni materiali di mobilitazione*. Questo principio risale alla spiegazione data da Engels alle ragioni per cui i contadini sottostavano al dominio dell'aristocrazia. Poiché per numero i contadini superavano di gran lunga i loro oppressori, durante le rivolte mettevano in campo eserciti molto più grandi di quelli che i nobili mandavano a combattere contro di loro. Ciononostante la vittoria andava sempre ai nobili, che riuscivano a dividere i contadini comprando un gruppo locale mentre ne attaccavano un altro. Quello di cui i nobili disponevano era la superiorità dei *mezzi di mobilitazione*: erano organizzati esattamente come un gruppo specializzato in movimenti e comunicazioni a lunga distanza, forte dei suoi cavalli, delle sue alleanze, della sua familiarità con le manovre militari. Dal canto loro i contadini, così come riuscivano ad avere solo una coscienza mistificata del mondo che stava al di là del loro ristretto ambiente locale, non possedevano i mezzi materiali per dare un'organizzazione alla lotta politica. Marx specificò questo punto con forza ancora maggiore in riferimento ai contadini francesi del suo secolo: erano sparsi, affermò, «come patate in un sacco», messi insieme solo esteriormente, ma incapaci di raggiungere una qualsivoglia unione. Le loro condizioni materiali di vita li separavano, impedendo loro di acquisire alcun potere.

La classe dei proprietari detiene il potere politico perché dispone di maggiori mezzi di mobilitazione politica. Il capitalismo stesso è un sistema denso di interconnessioni. Gli uomini d'affari sono attivamente impegnati nel commerciare tra loro, nel vigilare sui concorrenti, nel contrarre prestiti, nel formare cartelli. La rete finanziaria e il mercato sono essi stessi mezzi di comunicazione che inseriscono la classe dei capitalisti in una stretta rete. Per questo, la classe degli uomini d'affari, e specialmente i suoi circoli più elevati, è organizzata estremamente bene. Essa dispone di una rete che può usare facilmente per penetrare nella politica quando vuole che sia fatta una certa cosa. Le classi lavoratrici invece non dispongono di mezzi naturali di organizzazione di questo genere. Per poter prendere parte alla vita politica devono compiere sforzi particolari, dar vita a organizzazioni politiche, cercare pazientemente di riunire in una forza comune lavoratori residenti in luoghi distanti tra loro. Così, anche se i lavoratori superano numericamente di gran lunga l'élite degli affari, la superiorità dei mezzi di comunicazione politica di quest'ultima tende a rimettere nelle loro mani l'equilibrio del potere politico. Se consideriamo che la classe superiore ha il controllo dei mezzi della produzione intellettuale – nella società moderna la proprietà della stampa, delle emittenti televisive e così via –, ciò significa che una minoranza di uomini d'affari piuttosto ristretta è di solito in grado di definire i problemi politici dal proprio punto di vista e di ottenere una quantità di potere politico sproporzionata rispetto alla propria consistenza numerica.

È per questa ragione che storicamente la borghesia ha preferito la forma di governo repubblicana. In un regime democratico gli elettori si dimostrano favorevoli agli interessi del mondo degli affari perché è questa la classe che riesce a mobilitarsi meglio in vista della lotta per il potere. Si può dire che le stesse condizioni materiali sulle quali si fonda il sistema capitalistico moderno si prestano facilmente al controllo del mercato dei voti. Alcuni anni fa Barrington Moore Jr. ha impiegato questo principio per spiegare

perché e dove si è affermata la democrazia e non un regime socialista o fascista. Riprenderemo più avanti il discorso su questa e su altre diramazioni della sociologia politica di Marx e di Engels.

C'è un'altra importante ragione per la quale i capitalisti riescono a dominare con relativa facilità la politica nell'ambito di un regime democratico, almeno nei settori che per loro sono di maggiore interesse. Essa è rappresentata dall'importanza che le finanze, e in particolare il debito pubblico, rivestono per tutti i governi. Marx mise in luce che il governo rivoluzionario francese del 1848 non ebbe il coraggio di portare a compimento alcuna politica economica radicale perché la sua solvibilità dipendeva dalla tenuta della valuta francese. Le banche tenevano in ostaggio il governo perché qualsiasi provvedimento politico che avesse disturbato la fiducia del mondo degli affari avrebbe prodotto automaticamente disoccupazione, riduzione del gettito tributario e in generale avrebbe esacerbato i problemi del governo nel pagare i propri debiti. Naturalmente il governo avrebbe potuto nazionalizzare le banche e imporre la propria volontà con la forza, ma solo al costo di un crollo dell'intero sistema capitalistico. Nei confronti di un'economia capitalistica il governo si trova nella condizione del proprietario di una gallina che fa le uova d'oro solo fino a che questi la tratta bene. Poiché un governo non può sopravvivere se non riesce a mantenere l'esercito e la burocrazia – per non parlare della fiducia della gente in generale –, deve tutelare la prosperità economica. Qualsiasi svolta a sinistra tende automaticamente ad annullare se stessa, perché la reazione che provoca nel mondo degli affari è quella di aprire una crisi economica. Si tratta di un meccanismo che abbiamo visto più volte all'opera nel corso del Novecento: i governi socialisti e moderatamente progressisti dell'Europa degli anni 20 o dell'America Latina durante tutto questo secolo sono caduti a causa di un'inflazione galoppante che è seguita alla loro ascesa al potere. Ciò significa quindi che qualsiasi riforma che si collochi a mezza strada sulla via del socialismo ha poche probabilità di avere successo. Solo un governo rivoluzionario estremamente forte può superare la perdita di fiducia da parte del mondo degli affari e il conseguente periodo di crisi economica, prendendo immediatamente nelle proprie mani la gestione di tutti gli affari e dell'intera finanza e imponendo un'economia completamente regolamentata.

Questo schema illustra anche le condizioni in presenza delle quali il potere della classe operaia può accrescersi. Nel *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels misero in evidenza che lo stesso capitalismo stava provocando il superamento dell'isolamento e della frammentazione che contraddistinguevano le vecchie classi inferiori. Mentre i contadini restavano isolati nei loro piccoli poderi, il grande processo di concentrazione economica che si realizzava col capitalismo metteva gli operai gli uni a contatto con gli altri. Man mano che le piccole imprese venivano espulse dal mercato, un numero crescente di operai si accalcava nelle fabbriche, dove era più facile per loro organizzarsi. Sarebbero sorti allora non solo i sindacati, ma anche i partiti politici della classe operaia e alla fine, persistendo la tendenza dell'attività economica alla concentrazione monopolistica, anche gli operai avrebbero raggiunto parallelamente una condizione di unità che avrebbe finito per rendere efficace la loro forza numerica e rovesciare i capitalisti.

Ciò non si è verificato affatto. Tuttavia Marx ed Engels avevano in parte ragione nel rilevare la tendenza storica e l'avevano anche di più dal punto di vista teorico. Sto-

ricamente i partiti della classe operaia sorsero quando il capitalismo procedette sulla via della concentrazione, anche se questa non giunse al punto che Marx ed Engels si attendevano, perché anche gli strumenti della mobilitazione politica mutarono e il processo di monopolizzazione si stabilizzò in un punto intermedio. In seno alle grandi imprese capitalistiche che si stavano facendo largo, la stessa struttura organizzativa mobilitò gruppi diversi di impiegati in diversi strati. Al disotto del vertice direzionale, uno strato intermedio di impiegati d'ufficio giunse ad acquisire una propria coscienza fondata sulle proprie specifiche condizioni di lavoro e divenne quindi una forza politica autonoma intermedia. Al di fuori di queste imprese giganti e in connessione con esse si sviluppò una rete di specialisti e di professionisti: titolari di piccole imprese innovatrici, ingegneri e architetti, avvocati, addetti alle comunicazioni di massa, consulenti finanziari, accademici, intellettuali. Queste professioni di vario genere hanno fatto registrare spesso un livello di mobilitazione e di interconnessione superiore a quello della stessa classe dei capitalisti. Gli strumenti della mobilitazione politica restano sempre di primaria importanza; però, ciò che si è verificato in pratica è che questi strumenti hanno mobilitato un gran numero di gruppi professionali diversi aventi interessi distinti. Invece di semplificarsi nella contrapposizione tra capitalisti e lavoratori, la politica moderna si è frammentata nelle complesse manovre di mobilitazione di una molteplicità di gruppi diversi. In tal modo la politica si è trasformata nella negoziazione da parte di complicate coalizioni.

Probabilmente è stato sempre così. Engels e Marx nella loro analisi delle rivoluzioni del loro tempo hanno scritto cose assai lucide sulle coalizioni. La loro teoria della politica è applicabile, come ho già detto, anche a circostanze nuove. Essa non ci dice quali saranno gli attori in un dato periodo, ma quali strumenti politici useranno e quali saranno gli esiti una volta che ci è nota la posizione dei soggetti in gioco. Le teorie moderne dei movimenti sociali, e specialmente quella della mobilitazione delle risorse di Charles Tilly e di Anthony Oberschall, si muovono su questa linea di analisi.

La teoria delle rivoluzioni

Marx ed Engels avevano una concezione generale della rivoluzione che secondo loro avrebbe portato al crollo finale del capitalismo e all'instaurazione del socialismo. Ma le loro teorie più valide della rivoluzione vanno ricercate nei loro studi storici specifici delle rivoluzioni minori del tempo in cui vissero (e nel caso di Engels anche nelle riflessioni sugli aspetti rivoluzionari della Riforma protestante). Secondo la loro analisi fondamentale, le rivoluzioni passano attraverso varie fasi dovute all'esistenza di *coalizioni instabili tra una molteplicità di classi sociali.* Le classi inferiori svolgono il ruolo principale nella distruzione del vecchio regime dando vita a rivolte e sollevazioni. Ma esse tendono ad agire nell'interesse di una classe sociale più alta. Nel 1789 e nel 1848 il proletariato e la piccola borghesia combatterono in prima persona le battaglie dell'alta borghesia, così come dal 1520 al 1530 i cittadini combatterono le battaglie che i prìncipi tedeschi conducevano contro la Chiesa cattolica romana.

Perché le rivoluzioni hanno questa qualità peculiare di fondarsi sulla falsa coscienza

e sull'azione intrapresa nell'interesse di altri? In parte conosciamo già la risposta. Il controllo differenziale degli strumenti della produzione intellettuale fa sì che le classi sociali superiori siano in grado di stabilire qual è il fine della rivoluzione e quali sono i nemici. Gli operai o i contadini provvedono a combattere, ma sono i borghesi o i nobili che dicono loro per che cosa combattono. Inoltre, dato che c'è un aggrovigliamento complesso di classi in lotta per il potere, si formano delle coalizioni che sommergono gli interessi. Le coalizioni hanno un carattere necessariamente ideologico perché hanno bisogno di alcuni slogan generali sui quali contare. In tal modo accade che classi sociali diverse, che in certi momenti verrebbero ai ferri corti, in altri debbono allearsi per difendere quello che pensano sia il loro comune interesse. Nel 1848 i legittimisti e gli orleanisti (proprietari terrieri e capitalisti) dovettero accantonare il loro antagonismo perché ogni tipo di proprietà era minacciato da una repubblica rivoluzionaria. Uno dei princìpi generali è quindi che una coalizione è tenuta insieme dai suoi nemici; soltanto dopo che i nemici sono scomparsi gli alleati sono liberi di combattersi tra loro. Analogamente, il partito rivoluzionario del 1848 era composto da una coalizione di due classi antagoniste: la classe medio-bassa dei piccoli commercianti, che era favorevole a una forma di capitalismo, e gli operai che lottavano per il socialismo. Questi strani compagni di strada erano tenuti insieme dai *loro* nemici, le classi superiori reazionarie che minacciavano la repubblica. La lotta tra questi due gruppi fu combattuta a colpi di slogan opposti che mal rappresentavano i reali interessi in gioco. I conservatori attaccarono bollando tutti i loro oppositori con l'etichetta di socialisti nemici dell'ordine sociale, mentre i rivoluzionari dovettero seppellire le differenze economiche che li dividevano e concentrare gli sforzi su slogan comuni in difesa della democrazia.

Alla fine, i conservatori riuscirono a mobilitare una maggior quantità di risorse e a dividere i loro avversari tagliando fuori l'ala operaia di sinistra dei repubblicani. Ma qui entra in gioco un altro principio: *il pericolo che la vittoria rappresenta per la coalizione.* Le classi medio-basse, che si erano sbarazzate dei loro alleati per formare un gruppo più ristretto e dividersi il bottino (ciò che i teorici contemporanei della politica chiamano «la coalizione vincente minima»), si trovarono indebolite di fronte ai conservatori. Il potere passò alla destra. Ma anche questa si mostrò instabile, perché i conservatori si trovarono a capo di un governo repubblicano del quale avevano contestato lo stesso diritto ad esistere. Rimasero intrappolati nella loro ideologia oltre che immobilizzati dalle contese che scoppiarono tra i membri della coalizione (orleanisti e legittimisti). Si fece strada un'altra forza politica: Luigi Bonaparte e la sua dittatura, che reclutò le proprie truppe d'assalto mobilitando il *Lumpenproletariat* e che ottenne il sostegno ideologico dei contadini facendo leva sul loro nazionalismo. L'unico punto di arresto stabile nella guerra delle coalizioni stava nello sfiancare o nello screditare ogni forza di classe.

Questo modello di rivoluzione non era una teoria compiuta, ma risulta da una serie di commenti fatti da Marx analizzando la storia che si svolgeva di fronte ai suoi occhi. In seguito alcuni studiosi hanno proceduto ad esaminare non solo la mobilitazione delle diverse classi, ma anche le condizioni più importanti che portano al crollo dello stato e che aprono il cammino alla crisi rivoluzionaria. Ci occuperemo più avanti di queste teorie.

La teoria della stratificazione sessuale

Dopo la morte di Marx, Engels formulò una teoria storica generale della famiglia [2]. Essa affrontava il problema dell'uguaglianza e della disuguaglianza tra gli uomini e le donne e delle cause sociali del cambiamento dei relativi modelli. Engels propose il concetto di proprietà sessuale, secondo il quale i diritti di accesso al sesso sono definiti e tutelati esattamente nello stesso modo in cui lo sono i diritti di usare la proprietà economica. Egli sostenne che un tempo, nelle società tribali primitive, esisteva una specie di comunismo sessuale. Poi, quando nell'economia fu introdotta la proprietà privata e sorsero le classi, si affermò anche la proprietà sessuale che i maschi dominanti esercitavano sulle donne. Il modello engelsiano di una serie di stadi evolutivi non è troppo esatto, anche se si rifà agli studi di uno degli antropologi più importanti del suo tempo, cioè di un periodo in cui l'antropologia era agli esordi. Dunque, Engels credeva nell'esistenza di uno stadio matriarcale che si sarebbe affermato in una fase intermedia tra il comunismo primitivo e l'affermarsi del patriarcato. Ma l'atteggiamento di Engels verso questo schema non era dogmatico: egli sarebbe stato ben lieto di vedere modificata la sua teoria in modo che questa corrispondesse meglio ai fatti storici.

Tuttavia, la sua teoria è corretta sotto molti aspetti. Anche se è quasi certo che non è mai esistito uno stadio universale vuoi di comunismo sessuale vuoi di matriarcato, è vero che il tipo di rapporti di proprietà sessuale cambia da un tipo generale di società all'altro, sia pure in una maniera più complessa. La famiglia patriarcale degli stati del-

2. Di solito Engels dava credito a Marx, le cui idee, a suo dire, si limitava ad elaborare. La cosa appare dubbia. La teoria di Engels divenne il momento propulsore del movimento femminista più avanzato; sotto la sua influenza il partito socialdemocratico tedesco prese una posizione fortemente favorevole al femminismo, sostenendo che l'unico modo per raggiungere l'uguaglianza tra i sessi era quello di sostituire il capitalismo con il socialismo. Marx invece era decisamente antifemminista. Nel 1872 impose all'Internazionale dei lavoratori di espellere una sezione americana, guidata da Victoria Woodhull, che aveva posto il femminismo (assieme ai diritti dei neri) tra gli obiettivi prioritari. Marx dichiarò che l'associazione doveva sbarazzarsi di coloro che davano «la precedenza alla questione femminile rispetto a quella del lavoro salariato» e che sostenevano «la liberazione delle donne ... e sciocchezze di ogni genere» [in Hans Gerth (a cura di), *The First International: Minutes of the Hague Conference of 1872*, Madison, University of Wisconsin Press, 1958, pp. 177-178, 194-195, 248, 264-267]. Anche in privato Marx era un maschilista molto tradizionale. Era a capo di una famiglia autoritaria, vittoriana, e considerava sua moglie poco più che una casalinga, la madre dei suoi figli, e nelle lettere ad Engels parlava di lei solo come di una creatura tormentata e «sciocca» (Levine, 1975, pp. 232, 238-239). Sua figlia, che lo adorava, elenca le risposte che egli dava alle domande di lei: «La virtù più importante per un uomo è la forza. La più importante per una donna la debolezza» [citato in Erich Fromm (a cura di), *Marx's Concept of Man* (N.Y., Frederick Ungar, 1961, p. 275)]. Marx pensava che il rapporto dell'uomo con la donna fosse soltanto un rapporto naturale [nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ibid., p. 126]. Invece Engels era una specie di romantico, sostenitore dei nuovi ideali ancora sotterranei di liberazione sessuale. Aiutò un'operaia irlandese, Mary Burns, e convisse con lei. Ma Marx e sua moglie snobbarono Mary Burns quando Engels cercò di presentarla a loro perché non erano sposati; la disapprovazione morale ricadde interamente su Mary Burns, non sul suo compagno. L'unica volta in cui nei loro rapporti Engels fu profondamente ferito da Marx fu quando Mary Burns morì e Marx si rifiutò di porgergli le condoglianze. Data questa netta differenza di atteggiamenti, non desta meraviglia il fatto che Engels abbia pubblicato *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* solo dopo la morte di Marx.

l'antichità e del Medioevo è stato il sistema più pesantemente dominato dal maschio che sia mai esistito, mentre lo status della donna ha registrato generalmente un brusco declino col passaggio dalle società tribali a quelle contraddistinte dalla stratificazione in classi. Engels ha messo in luce un fenomeno importante anche quando ha notato che il sorgere della società capitalistica e della famiglia privata ha dato alle donne una libertà solo formale. Pur diventando libere di sposarsi a proprio piacimento, esse dovevano tuttavia presentarsi su un «mercato» matrimoniale completamente sprovviste di qualsiasi proprietà economica. Quindi, la forma tipica capitalistica di corteggiamento e di matrimonio consisteva nel fatto che una donna era costretta a scambiare la propria subordinazione domestica e i propri favori sessuali in un contratto di matrimonio che impegnava il marito a mantenerla.

Engels dette anche un'importante spiegazione generale dei diversi sistemi di stratificazione sessuale sostenendo che essi sono connessi al sistema economico della società circostante. In tal modo la sua teoria era suscettibile di un considerevole perfezionamento che la rendeva atta a comprendere meglio la complessità dei dati storici. Molto tempo è trascorso prima che fosse seriamente sviluppata in questa direzione. Max Weber, che era interessato al femminismo perché sua moglie era una leader del movimento femminista tedesco, riprese la teoria di Engels criticandola per la debolezza dei dati storici su cui si basava, ma apprezzandola come un utile punto di partenza. Weber sviluppò una teoria comparativa della famiglia che metteva in rilievo la grande varietà di strutture economiche della famiglia e la forma di proprietà sessuale in essa vigente. Coerentemente alla sua impostazione Weber vi incluse i fattori politici in quanto determinanti di importanza cruciale del tipo di stratificazione sessuale[3].

Le teorie più raffinate della stratificazione sessuale hanno preso l'avvio soltanto negli ultimi 20 anni e i tentativi di inserire in un quadro coerente i vari fattori esplicativi sono tuttora in corso. In tutto questo le idee fondamentali di Engels rivestono una notevole importanza. Una delle linee di analisi ha ripreso la sua concezione del fondamento economico della famiglia per sostenere che il lavoro domestico delle donne fa parte della struttura di classe capitalistica. Anche se non sono pagate, le donne che lavorano come mogli e madri rappresentano una parte cruciale del processo di riproduzione della forza lavoro, in assenza della quale i lavoratori salariati necessari all'economia capitalistica non esisterebbero. C'è dunque una pressione economica occulta e una lotta di classe occulta che si muovono al di sotto dei rapporti di classe manifesti del mercato del lavoro. Il dibattito resta aperto sul significato di tutto ciò. Ci si chiede se le donne siano una componente della classe operaia complessivamente intesa, o se invece le casalinghe costituiscano una seconda classe operaia, femminile, implicitamente in lotta sia contro il sistema capitalistico sia contro gli operai maschi loro mariti.

Questa è una delle applicazioni della teoria economica alla stratificazione sessuale nella società contemporanea, ma si è cercato di usarla anche per spiegare le differenze

3. La teoria di Weber non è molto conosciuta; è rimasta sepolta nei suoi lunghi lavori, specialmente nell'enciclopedico *Economia e società*. Per un'esposizione di questa teoria e dei suoi sviluppi, si veda Randall Collins, «Weber's Theory of the Family», nel mio *Weberian Sociological Theory*, Cambridge e New York, Cambridge University Press, 1985.

storiche tra società che presentano tipi e gradi diversi di stratificazione sessuale. Teorici come Rae Lesser Blumberg e Karen Sacks riscontrano l'esistenza di una relazione tra il grado di potere sociale e di libertà delle donne e la misura in cui contribuiscono alla produzione economica e riescono a controllare la loro proprietà economica. Questa versione raffinata della teoria engelsiana non presuppone che esista una sequenza di stadi evolutivi attraverso i quali tutte le società devono passare. Tipi diversi di società tribali, per esempio, possono essere caratterizzate da una forte dominanza maschile o da gradi diversi di potere delle donne a seconda dello specifico carattere sessuale della loro economia. Nelle società antiche e medievali («feudali») lo status delle donne tendeva ad abbassarsi perché esse erano spinte fuori dal nucleo centrale della produzione, per quanto alcune aristocratiche riuscissero a ottenere dei vantaggi laddove il sistema di politica matrimoniale permetteva loro il controllo della proprietà. Nella nostra società lo status relativo degli uomini e delle donne nell'ambito di tutte le famiglie è fortemente influenzato dalla posizione economica. Le donne che hanno intrapreso le carriere che danno più lucro hanno mostrato la tendenza a rompere il modello del mercato matrimoniale tradizionale.

La teoria di Engels occupa una posizione cardine perché mette in risalto non solo le determinanti economiche dei rapporti familiari e sessuali, ma anche perché dà un giusto riconoscimento al fenomeno della proprietà sessuale, cioè all'analogia tra la proprietà e la natura dei controlli sulla sessualità. Questa linea di analisi è stata in parte sviluppata separatamente rispetto all'analisi dei fattori economici, dando l'avvio a varie teorie della politica sessuale. Antropologi come Claude Lévi-Strauss e Marvin Harris hanno elaborato teorie dell'«alleanza» delle strutture familiari in diverse società tribali, analizzando le modalità secondo le quali gli scambi sessuali vengono usati come strategie politiche per unire tra loro i gruppi sia dal punto di vista militare sia da quello economico. Io stesso ho applicato questo tipo di analisi ai mutevoli modelli di rapporti tra i sessi che hanno caratterizzato sia la famiglia patriarcale delle società agrarie medievali sia il periodo «vittoriano» del primo mercato matrimoniale moderno sia le trasformazioni intervenute nel corso del XX secolo e che stanno avvenendo ancora oggi.

La stratificazione sessuale è un argomento centrale che molti, sociologi e non sociologi, hanno ignorato a lungo. Un tempo non si scorgeva alcuna stratificazione maschio-femmina perché l'ordine sociale dominato dal maschio era semplicemente dato per scontato. Engels è stato un pioniere nel problematizzare questo fenomeno, ossia nel farne una questione cui occorre dare una spiegazione teorica. A più di mezzo secolo dalla sua morte la prospettiva basata sul conflitto con la quale ha analizzato la famiglia, l'economia e la vita sessuale ha cominciato a svilupparsi in una teoria generale avanzata.

Max Weber e la teoria multidimensionale della stratificazione

La sociologia di Weber viene spesso considerata come antagonistica rispetto all'approccio marxiano. In realtà Weber è piuttosto un continuatore di quell'approccio, il rappresentante della generazione successiva della tradizione storica del conflitto nel mondo intel-

lettuale tedesco. Weber era nato nel 1864 e si era formato intellettualmente negli anni '80 e '90, cioè proprio nel periodo in cui Engels e i suoi seguaci esercitavano una forte influenza sulla vita intellettuale della Germania. Durante la sua vita Marx era rimasto generalmente sconosciuto al di fuori del mondo sotterraneo dei rivoluzionari, ma tra il 1880 e il 1890 il partito socialdemocratico tedesco, forte del sostegno sindacale e della teoria marxista che aveva assunto come dottrina ufficiale, era diventato una grande forza nell'ambito della politica parlamentare della Germania. Il partito prendeva parte alle elezioni e diventava via via sempre meno rivoluzionario, ma le sue dimensioni erano tali da permettergli di mantenere organi di stampa e scuole di partito, oltre a un gruppo di rappresentanti politici. Aveva acquisito una base materiale che gli assicurava il mantenimento di un certo numero di intellettuali. Fu dunque in Germania che il marxismo (in realtà, forse, l'engelsismo) guadagnò terreno e divenne oggetto di attenzione da parte del mondo accademico e intellettuale.

Weber era estremamente consapevole di questi sviluppi della situazione. Suo padre era membro di un altro partito politico presente nel *Reichstag* (parlamento) di Berlino, un partito borghese che rappresentava i grandi industriali. La loro casa era luogo di incontro di importanti uomini politici, avvocati e accademici, cosicché Max Weber venne ben presto a conoscenza delle manovre che avvenivano dietro le quinte del potere politico. Egli subì anche l'influenza di sua madre, una devota della Chiesa protestante che lo spinse a partecipare al movimento per l'assistenza sociale cristiana. Questo movimento rappresentava una risposta di tipo religioso al socialismo operaio: invece di essere i lavoratori a conquistarsi le riforme attraverso la lotta di classe, dovevano essere le classi superiori a concederle caritatevolmente, in obbedienza a un dovere religioso. In questo modo Weber si trovò politicamente impegnato fino dalla più tenera età, oltre che a contatto con due diverse forze politiche che, ciascuna a suo modo, si interessavano della forza crescente del socialismo. Personalmente Weber non era socialista, per quanto fosse fortemente contrario alle politiche messe in atto dal governo conservatore. Come si è già detto, sposò una giovane, Marianne Schnitger, che divenne una delle leader del movimento femminista tedesco. Weber si oppose alla persecuzione dei sostenitori del socialismo, specialmente nell'ambito delle lotte per la libertà accademica che si svolgevano in quegli anni nelle università, tanto che prese in considerazione la possibilità di iscriversi al partito socialdemocratico per manifestare la sua solidarietà. Giunse però alla conclusione che sarebbe stato disonesto farlo, perché in realtà era convinto che il capitalismo rappresentasse un sistema superiore dal punto di vista della promozione della libertà umana e della produttività economica. Malgrado la sua avversione nei confronti del socialismo, Weber imparò molto dalla sociologia concreta di Marx e di Engels: si pose molte delle loro domande, anche se dette loro risposte diverse e più complesse.

Certamente, nella sua formazione erano presenti elementi di diversa provenienza intellettuale. Weber era un economista di stampo tedesco. Ciò significa che non si rifaceva alla teoria generale astratta del mercato né nella versione dell'utilità marginale sviluppata poco tempo prima da Carl Menger in Austria, da Léon Walras in Francia, da Vilfredo Pareto in Italia e da William Jevons e da Alfred Marshall in Inghilterra, né nella versione classica di cui si era valso Marx per costruire il suo sistema economico. La scuola tedesca di economia si può definire «istituzionale» e «storica». Non accettava alcuna legge

universale dei processi economici (come quelle della domanda e dell'offerta, dei movimenti dei prezzi ecc.), ma cercava invece di illustrare i vari periodi storici nei quali si erano sviluppati i diversi tipi di economie. Tali teorie concentravano l'attenzione su possibili stadi quali quello dell'economia della comunità domestica o curtense, del sistema del prestito a interesse, dei mercati locali, del mercato mondiale e così via. In un certo senso Weber era soltanto l'ultimo degli economisti storici che cercava di mostrare quali tipi di sistemi economici hanno preceduto il capitalismo e quali processi hanno dato luogo alla sua comparsa. Weber ha anche studiato e fatto pratica nel campo del diritto; era un grande conoscitore della storia di ogni parte del mondo, molto più di Marx e di Engels, perché la disciplina della storia si andava affermando proprio nel periodo in cui vissero. Sebbene Weber non fosse personalmente religioso, era estremamente consapevole delle motivazioni religiose che animavano la gente e del fatto che la religione nel passato ha rappresentato una forza.

Si potrebbe concludere che l'interesse principale di Weber era il problema del capitalismo, lo stesso su cui si era concentrata l'attenzione di Marx. Ma mentre Marx si interessava principalmente delle leggi economiche del capitalismo, delle sue crisi e del suo futuro crollo, Weber si interessava dei fondamenti del capitalismo e in primo luogo dell'enigma della sua origine. L'approccio di Weber non consisteva nella ricerca di una sequenza di stadi, ma in un confronto a livello mondiale: perché il capitalismo fa la sua comparsa nell'Europa occidentale anziché in una delle altre grandi civiltà, cioè in Cina, in India, a Roma, nel mondo islamico? La sociologia di Weber è scaturita da questo problema. Le sue teorie sociologiche sono un tentativo di creare gli strumenti con i quali analizzare i fondamenti istituzionali dell'economia e mostrare quali forze ne promuovevano lo sviluppo oppure lo ostacolavano nelle diverse società. Si può dire che quello che Weber intendeva spiegare è economia, ma che la spiegazione lo condusse nel mondo della sociologia, specialmente laddove si trattava di valutare il ruolo dei fattori politici e religiosi.

Ma questa non è la sola interpretazione possibile di Weber. Alcuni commentatori (come Talcott Parsons) lo hanno considerato come una sorta di idealista che si opponeva al materialismo di Marx. Weber è stato considerato come il difensore dell'importanza delle idee nella storia. Questa corrente di pensiero concentra l'attenzione sulla prima opera importante di Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), che sembra rovesciare le tesi di Marx. Mentre Marx considerava la religione come un'ideologia che rispecchia gli interessi delle classi economiche, sembrava che Weber mostrasse che il capitalismo stesso non era il prodotto di forze economiche, ma il frutto dell'influenza di idee religiose: l'impulso dei puritani a risolvere la loro ansia riguardante la salvezza o la dannazione che la teologia della predestinazione lasciava priva di risposta. All'incirca nello stesso tempo Weber scrisse anche un saggio nel quale sosteneva che il metodo fondamentale delle «scienze umane» doveva essere il *Verstehen* (la comprensione). Non è possibile spiegare i processi sociali facendo ricorso a leggi astratte, ma penetrando nel punto di vista soggettivo dell'attore e guardando il mondo come egli lo vede al fine di afferrare la loro motivazione.

Queste due opere mostrano che Weber era veramente un idealista, o quanto meno che cercava di dare alle idee il massimo spazio possibile di influenza anche sul mondo

materiale. Però Weber non ha mai lasciato in disparte le crude realtà materiali che stanno attorno alla gente. C'è un altro tema di tipo «idealistico» che si ritrova in Weber. Egli si è interessato spesso della razionalizzazione delle diverse istituzioni, cioè dello sviluppo di un calcolo astratto dei fini e dei mezzi; ha descritto il capitalismo moderno come razionalizzazione dell'economia, la burocrazia come razionalizzazione organizzativa, lo stato moderno come un'entità fondata sulle procedure e sulle regole formali di un'autorità razionale-legale; ha sostenuto addirittura che ciò che contraddistingue la musica europea fin dal tempo di Bach è il carattere razionalizzato della scala musicale, che ha trasformato la musica in una sorta di matematica astratta. Per questo alcuni commentatori, in particolar modo quelli tedeschi dei nostri giorni come Friedrich Tenbruck, Jürgen Habermas e Wolfgang Schluchter, hanno affermato che la tendenza verso la razionalizzazione è il tema dominante della storia universale di Weber. Se il metodo del *Verstehen* di Weber e la grande importanza assegnata alle idee religiose sono una versione dell'idealismo di Kant o della «scienza umana» di Wilhelm Dilthey, la storia universale della razionalizzazione fa apparire Weber un moderno erede di Hegel.

Ma la verità è che Weber prima di tutto aveva una concezione del mondo del tipo *multidimensionale*. Assegnava a tutti i fattori la dovuta importanza sforzandosi insistentemente di non essere né un idealista unilaterale né un materialista. È vero che scorgeva nella razionalizzazione la tendenza più importante degli ultimi secoli in Occidente, ma non ne faceva un feticcio alla maniera di Parsons e di alcuni interpreti tedeschi del pensiero weberiano dei nostri giorni. Per Weber la razionalizzazione era una lama a doppio taglio, nel senso che rappresenta simultaneamente un accrescimento delle procedure formali *e* un indebolimento della concreta capacità degli esseri umani di perseguire coscientemente le proprie finalità.

Innanzitutto Weber aveva un atteggiamento distaccato, consapevole del potenziale di distorsione dei giudizi di valore e degli interessi di parte provenienti da diverse direzioni. La sua prospettiva multidimensionale fece di lui *fondamentalmente* un teorico del conflitto. Infatti il conflitto non è semplicemente un fattore che opera accanto a tanti altri, ma l'espressione della multidimensionalità delle cose, della pluralità dei diversi gruppi, interessi e prospettive di cui è fatto il mondo. In ultima analisi, il mondo *non* sta insieme alla maniera di una grande unità sociale o metafisica. Anche se in seno ad alcune componenti della società troviamo consenso e solidarietà, l'insieme è una mescolanza di parti in conflitto. A parte gli elementi specifici che Weber ha appreso da Marx ed Engels, è questa una delle ragioni importanti per cui Weber ha esercitato un'influenza fondamentale sulla formazione di tutta la successiva tradizione del conflitto nella sociologia. Weber non solo si rese conto dell'esistenza di molteplici sfere, ma anche della lotta per il potere che si svolge nell'ambito di ciascuna di esse. Per Weber l'economia è un terreno di lotta di classe, sia pure di un tipo più complesso di quello che Marx ed Engels avevano preso in considerazione. A sua volta la politica è un terreno di lotta, sia tra opposti interessi politici sia tra uomini politici e classi economiche. Perfino il mondo delle idee è diviso tra specifici gruppi di interesse. Le religioni, per esempio, sono lacerate da lotte interne – basate sull'organizzazione sociale della Chiesa stessa – che dividono i professionisti della teologia dai «politici della Chiesa» e questi, a loro volta, dalla massa dei fedeli. Anche quando Weber sembra riaffermare l'azione autonoma delle idee,

dà un contributo a quello che può essere considerato un sofisticato sviluppo della teoria dell'ideologia.

Di conseguenza Weber considerava la storia come un processo confuso e multiforme di conflitti combattuti su numerosi fronti. Avversava ogni idea semplicistica di stadi evolutivi e ogni altro modello rigido che i teorici cercavano di imporre alla complessità dei fatti storici. Questa ragione basta da sola a sollevare dubbi sul fatto che egli pensasse veramente che la razionalizzazione fosse la «tendenza dominante» della storia. Weber era dunque un seguace dello storicismo, un assertore della dottrina che non esistono leggi generali, ma solo lo svolgersi senza fine di avvenimenti storici particolari in cui i princìpi di ogni epoca differiscono da quelli della prossima? Spesso Weber ha dato questa impressione, specialmente all'inizio della sua carriera, quando scriveva solenni dichiarazioni metodologiche. Questa posizione sembra negare la possibilità della sociologia, almeno come scienza generalizzante, ma alla fine Weber trovò una via d'uscita. Assegnò alla sociologia il compito di gettare luce sugli elementi di cui la storia è fatta. A tal fine creò dei *tipi ideali*, cioè dei modelli astratti di burocrazia, di classe, di mercati e così via, con i quali era possibile comprendere un aspetto della complessa realtà storica, tenendo ben presente che occorre applicare simultaneamente parecchi tipi ideali diversi per afferrare i vari lati delle cose.

Questi tipi ideali sono diventati gli embrioni della sociologia post-weberiana. Ciascuno di essi è una specie di teoria elementare, nello stesso modo in cui la tabella chimica degli elementi è una teoria del modo in cui sono composte le molecole. Weber negava l'esistenza di leggi che fungessero da modello generale della storia: il modo in cui questa si svolgeva dipendeva da quali combinazioni di «molecole» si formavano caso per caso. Ma queste «molecole» sociali hanno mostrato di essere fortemente strutturate e regolari al loro livello, tanto da dare il via alle teorie delle classi, delle organizzazioni e così via, e tanto da far assumere un contenuto reale alla teoria weberiana del conflitto.

Il famoso modello tridimensionale di stratificazione di Weber è impenetrabile fin quando non si riesce a trovare una chiave al suo complicato sistema. I suoi traduttori americani, Hans Gerth e C. Wright Mills, l'hanno introdotto con i termini «classe», «ceto» e «partito». Si tratta di tre tipi di gruppi di interessi che possono trovarsi in lotta sia tra loro sia l'uno contro l'altro. Ma essi sono anche collegati l'uno con l'altro e ciascuno rappresenta un'area particolare per la quale Weber aveva una teoria.

La *classe* rappresentava per Weber la stessa cosa di cui parlavano Marx ed Engels. Si può dire che Weber ha incorporato la sociologia di Marx e di Engels facendone un elemento del suo sistema, ma in tal modo ha cambiato il loro modello. Per Weber la lotta di classe è più complessa che per Marx ed Engels. Essi si interessavano principalmente (almeno nei loro scritti teorici) alla lotta tra capitalisti e operai, tra i proprietari dei mezzi di produzione e i lavoratori. Weber elaborò questo schema aggiungendovi la lotta dei proprietari del capitale finanziario (descritti da Marx nella rivoluzione del 1848 in Francia) contro coloro che contraevano prestiti e la lotta dei venditori contro i compratori. Questo schema è stato ripreso recentemente da Norbert Wiley per mostrare che negli Stati Uniti la politica è intrisa di conflitti di classe. Se la lotta tra capitalisti e operai è stata meno evidente, la battaglia tra debitori e creditori ha dominato la politica agraria dell'Ottocento, mentre i tumulti razziali degli anni '60 del Novecento hanno coinvolto i

consumatori, i quali hanno attaccato i commercianti dei ghetti neri. Per Weber il conflitto di classe è un circo a tre piste.

Il conflitto di classe di Weber differisce da quello di Marx per un altro e più importante verso. Per Marx le classi sono definite dalla proprietà o dalla mancanza di proprietà dei mezzi di produzione; per Weber sono definite dalla loro posizione sul mercato. Recentemente alcuni critici marxisti in polemica con Weber hanno criticato il suo schema imputandogli di collocare la stratificazione al livello superficiale della circolazione economica anziché a quello fondamentale della produzione. Invece, a mio avviso questo non è un punto debole, ma un punto di forza di Weber. Infatti lo schema di Marx fa risalire le classi alla sua teoria economica, cioè a quella parte del sistema marx-engelsiano che si è dimostrata meno realistica come guida alla comprensione del cambiamento storico. I mutamenti dei mezzi di produzione o della proprietà di essi non seguono il percorso indicato da Marx né al tempo in cui visse né nella storia precedente. Inoltre, credo che Marx ed Engels se ne rendessero tacitamente conto ogni volta che scrivevano la storia concreta di eventi politici quali la rivoluzione del 1848 in Francia. In quei casi presero in considerazione una molteplicità di classi, non solo i capitalisti e gli operai. Ed effettivamente l'azione era sempre centrata sulle classi intermedie e su diversi, complessi settori delle classi superiori: i finanzieri e i proprietari di terreni (che, come sottolineò Weber, avevano molte probabilità di costituire una classe di debitori), oltre che gli industriali grandi e piccoli.

Weber ha costruito la sua teoria dei conflitti economici riferendosi al luogo in cui assumono il massimo di concretezza, cioè avendo in mente il mercato, qualsiasi mercato sul quale si svolga la lotta per il controllo di un posto. Per monopolio Weber non intende soltanto una situazione che compare in uno stadio avanzato del capitalismo, ma un processo fondamentale che si riscontra attraverso tutto il corso della sua storia. Il fondamento delle classi sociali va ricercato nei diversi modi in cui gli individui tentano di acquisire il controllo su mercati particolari: quelli della moneta e del credito, della terra, delle diverse industrie manifatturiere, delle diverse capacità lavorative. Questo approccio dà un'immagine più realistica del concreto svolgersi del conflitto di classe, oltre ad offrire una teoria generale del processo di stratificazione. Le classi dominanti sono quelle che riescono a ottenere uno stretto monopolio su un mercato che dà grossi guadagni, quelle meno dominanti ottengono monopoli solo parziali, oppure posizioni di monopolio su mercati meno redditizi. Le classi che non conseguono alcun monopolio sono costrette a competere sul mercato aperto e a sottostare alle sue forze livellatrici.

Veniamo ora alla seconda categoria della stratificazione di Weber, i *ceti*. Di solito si pensa che questi gruppi siano l'opposto rispetto alla stratificazione economica di classe. Mentre le classi si fondano su fredde considerazioni economiche – rappresentando il raggruppamento di interessi simili in virtù di posizioni simili sul mercato –, si pensa che i ceti siano situati nel campo della cultura. Non sono semplici categorie statistiche, ma delle vere comunità, degli individui che hanno in comune uno stile di vita e una concezione del mondo, degli individui che si identificano gli uni con gli altri come appartenenti a un gruppo. Ci viene fatto di pensare ai gruppi etnici, razziali, religiosi, alle comunità dei piccoli centri urbani, al vicinato delle città: gruppi che tendono a negare l'appartenenza di classe o che passano attraverso i confini di classe. In realtà esiste un

nesso più profondo tra classe e ceto. Non dimentichiamo che le classi sono gruppi che condividono un certo grado di monopolizzazione di un determinato mercato, e che lo fanno organizzandosi, formando una comunità, acquisendo una coscienza che trae origine da certe barriere legali o culturali che essi erigono tra loro: per dirla in breve, diventando dei ceti.

Per diventare dominante qualsiasi classe deve organizzarsi come ceto. Storicamente è sempre avvenuto così. Le classi che secondo Marx ed Engels sono state storicamente al potere erano dotate di un'organizzazione legale e culturale che permetteva loro di mantenere il controllo della proprietà entro le loro file. I proprietari terrieri del Medioevo non si limitavano a possedere la terra e a sfruttare i servi; per far questo divennero lo stato nobile con i suoi requisiti ereditari di albero genealogico, le loro maniere cavalleresche, lo stile di vita cavalleresco che impediva loro di lordarsi le mani con qualsiasi cosa che non fosse il sangue. In India i gruppi occupazionali andarono anche oltre diventando caste, i cui membri si evitavano vicendevolmente per non incorrere nella contaminazione rituale, e giustificavano questo comportamento con la dottrina religiosa del *karma* del passato (il complesso delle azioni di un individuo in uno dei successivi periodi della sua esistenza) e della futura reincarnazione. Dal punto di vista marxiano queste classi non facevano che celarsi dietro a delle ideologie. Su questo punto la teoria di Weber concorda, ma vi aggiunge una clausola condizionale: l'elemento ideologico o culturale è assolutamente necessario affinché un gruppo diventi qualcosa di più di un semplice aggregato di persone che hanno la stessa posizione economica; affinché diventi, insomma, una vera e propria comunità sociale. Inoltre, il ceto retroagisce sulla situazione economica: è il modo in cui il gruppo diventa abbastanza forte da monopolizzare la parte appetibile di un mercato invece di competere tra eguali al suo interno. L'organizzazione di ceto costituisce un'arma economica.

Per questo motivo i ceti non sono antieconomici. Il loro stile di vita e il loro modo di vedere dipendono dalle risorse economiche di cui dispongono e dalla loro posizione sociale. I castelli, i cavalli, gli sfarzosi vestimenti dei nobili erano resi possibili dalla ricchezza che costoro possedevano. Parallelamente, la classe superiore dei nostri giorni esibisce balli per debuttanti ed elargisce contributi per l'organizzazione di concerti sinfonici e di gallerie d'arte convertendo – per dirla con le parole di Bourdieu – un capitale economico in un capitale culturale. Perfino le propensioni religiose della classe superiore risentono della posizione di classe. In un'analisi comparativa Weber mise in evidenza che queste preferiscono in ogni caso una religione solenne, densa di cerimoniali sontuosi, ma priva di un impegno personale troppo intenso, mentre le classi medie in lotta per il successo preferiscono una religione ascetica, moralistica, che accresca la loro rispettabilità e che offra una motivazione all'impegno; dal canto loro le classi inferiori considerano la religione come una forma di magia, di intervento soprannaturale che porta fortuna e serve ad annientare i nemici. Questi modi di vedere sono così diversi che i ceti superiori e quelli inferiori sembrano composti di esseri completamente estranei gli uni rispetto agli altri. Essi contribuiscono anche a mascherare la base economica: specialmente quando un gruppo dominante si è organizzato come ceto, esso presenta un'immagine di sé idealizzata e sostiene che la sua diversità non dipende dalla ricchezza o dal potere, ma dalla sua superiore nobiltà d'animo, dal suo senso dell'onore, dalla sua raf-

finatezza, dai suoi gusti artistici, dalle sue abilità tecniche o da qualsiasi altro motivo ideologico abbia la ventura di affermarsi.

Il possesso di questo tipo di ideologia di ceto rende a sua volta più facile a coloro che appartengono al gruppo l'acquisizione di posizioni economiche di monopolio. Gli estranei possono essere esclusi e la competizione limitata automaticamente riservando l'accesso alle posizioni migliori soltanto alle «persone giuste». Il contenuto dell'ideologia di ceto cambia nel tempo, ma processi di questo genere si verificano sempre. Per quanto la proliferazione delle credenziali educative fosse abbastanza limitata ai tempi di Weber, egli vide che queste determinavano la comparsa di nuovi ceti che monopolizzavano le posizioni occupazionali più redditizie. L'espansione delle «professioni» moderne mostra fino a che punto la forza lavoro attuale è permeata da questo tipo di monopoli. I medici, per esempio, sono attivi in un settore lavorativo realmente specializzato, ma si sono separati dal resto della classe operaia dando vita a una cultura elaborata e sostenuta da requisiti di diplomi e licenze rilasciati dallo stato che permettono loro di monopolizzare le conoscenze mediche. E così hanno costruito un redditizio monopolio della distribuzione di medicinali, mediante manovre politiche, assicurandosi che non siano venduti liberamente sul mercato. Lo stesso tipo di analisi si può applicare a molte altre professioni moderne.

Uno dei punti chiave che segna l'evoluzione di Weber rispetto alla teoria marxiana delle classi è rappresentato dal fatto che la lotta economica è più complessa di come Marx l'ha concepita. Le classi si suddividono in ceti e conquistano il controllo di settori particolari dei mercati economici. Sorge un mercato secondario degli attributi di ceto che tende ad allargarsi a macchia d'olio sovrapponendosi alle linee di divisione economiche, primarie. Purtuttavia le lotte economiche proseguono al livello sottostante: è meno facile vederle, ma restano lo scheletro del sistema.

Abbiamo infine i *partiti* o gruppi di potere: qui Weber mette in primo piano un altro campo della lotta, quello in cui si scontrano le fazioni politiche. Egli sostiene che i politici e le loro manovre non sono riducibili semplicemente alle lotte tra le classi economiche né a quelle tra i ceti perché sono portatori di interessi propri. Questo ha un sapore antimarxiano: è l'affermazione che la lotta di classe non è tutto. Ma in effetti, nelle loro opere di sociologia concreta Marx ed Engels non erano così distanti da essa: oltre che alle varie classi che combattevano sullo scenario della rivoluzione, essi dedicarono attenzione anche ai gruppi politici in quanto tali, ossia all'esercito e alla burocrazia nel 1848 in Francia e alle lotte tra l'imperatore e i prìncipi e tra i prìncipi e i cavalieri durante la Riforma in Germania. Si trattava di vere e proprie lotte tra gruppi di interessi, e questi gruppi, anche se erano alleati con le diverse frazioni di classe, non erano tuttavia riducibili a queste.

Comunque, le fazioni politiche non costituiscono un epifenomeno inesplicabile, una «sovrastruttura» che ruota liberamente nel campo dell'indeterminatezza. Sono gruppi organizzati in una sfera diversa da quella delle classi, ma pur sempre in relazione con esse. Come dice Weber, i partiti abitano «nel palazzo del potere»: in altre parole, vivono nello stato. Ora, poiché lo stato è un'organizzazione, l'analisi dello stato fatta da Weber ha dato l'avvio alla sua teoria della burocrazia e quindi alla moderna sociologia delle organizzazioni. Ma un'organizzazione è una cosa concreta: se vuol sussistere deve alme-

no acquisire proprietà, terreni, edifici, armi, procurarsi fonti di reddito per mantenere i suoi membri e così via. Ogni stato ha una propria economia (detto per inciso, Weber affermava la stessa cosa parlando delle Chiese: non appena cessa di essere soltanto una setta carismatica e comincia ad assumere leader permanenti, ogni Chiesa acquisisce delle proprietà trasformandosi in un'entità economica). Dunque, le fazioni politiche hanno i propri interessi economici: il potere e la ricchezza della loro organizzazione, lo stato stesso. La stessa cosa vale anche per le organizzazioni politiche di minori dimensioni quali i partiti politici: nei loro dirigenti si sviluppa un interesse alla prosperità dell'organizzazione perché la loro carriera si svolge al suo interno.

Ne consegue che le fazioni politiche, vivendo nel «palazzo del potere», vivono in uno spazio concreto accanto ad altre organizzazioni commerciali, finanziarie e con tutto ciò che identifica l'ambito delle classi. La caratteristica che contraddistingue lo stato non è rappresentata dagli interessi ultimi dei suoi membri, ma dall'unicità dei suoi strumenti. Lo stato è armato e per questo domina tutte le altre organizzazioni. Già Marx ed Engels se ne erano accorti quando facevano notare che è la forza dello stato a sorreggere il sistema della proprietà privata. È necessario che lo stato appresti armi, truppe e polizia per controllare le organizzazioni; i grandi apparati statali della burocrazia, degli uffici tributari, dei tribunali e così via sono sorti per sostenere queste forze e per provvedere al loro mantenimento. Ma ciò pone allo stato un preciso problema: quello delle proprie risorse fiscali. Gli stati hanno dei nemici specifici, e cioè gli altri stati. Essi gareggiano sull'arena internazionale per il potere e per il prestigio nazionale che da esso deriva. Ed è prima di tutto in conseguenza di questi conflitti che il potere di alcuni stati cresce a scapito di altri stati. Ma anche gli stati che ottengono successi in campo militare corrono il rischio di venirsi a trovare in difficoltà economiche per via dei costi degli armamenti. L'analisi moderna delle rivoluzioni proposta dall'approccio del conflitto mette particolarmente in risalto, come vedremo, questo tipo di tensioni economico-militari cui lo stato va incontro.

Lo stato dispone di un altro strumento di importanza cruciale: la legittimazione. Si tratta di un elemento che pertiene al campo culturale e delle emozioni. Nella concezione di Marx e di Engels lo stato è raffigurato come un grande motore che produce ideologie; secondo Weber lo stato ha successo quando riesce a far sì che la grande maggioranza di coloro che vivono entro i suoi confini senta di appartenere a uno stesso grande gruppo: la nazione. La legittimazione può derivare da varie fonti; Weber le individuò rispettivamente nel carisma di leader energici, nella tradizione degli assetti ereditari e nell'autorità legale-razionale del diritto costituzionale. Ciascuna di esse poggia su una certa base materiale e organizzativa. La legittimazione non sbuca fuori dal niente; essa viene prodotta, e i vari tipi di organizzazione che la producono possono essere considerati come uno degli aspetti dei mezzi della produzione intellettuale (o, secondo una mia recente definizione, dei «mezzi di produzione emozionale»). L'analisi neo-marxista ha ripreso questo argomento. Per esempio, il teorico tedesco Jürgen Habermas sostiene che nello stato moderno la lotta rivoluzionaria non è determinata dalle crisi economiche, ma da una «crisi di legittimazione». Un'analisi di tipo più strettamente economico è quella dell'americano James O'Connor, il quale sostiene che l'attuale «crisi fiscale dello stato» – una situazione in cui il debito pubblico cresce in misura galoppante, le tasse aumen-

tano e l'inflazione sale – è dovuta al modo in cui lo stato cerca di «comprare» la legittimazione offrendo servizi assistenziali, mentre al tempo stesso viene spolpato dai settori monopolistici dell'economia. Sia Habermas sia O'Connor illustrano in qual modo le teorie marxiste odierne dello stato hanno imboccato una direzione weberiana.

La fusione delle idee marxiane e weberiane nel XX secolo

Weber va ricordato come colui che diede l'avvio alla moderna sociologia del conflitto. Non che Engels e Marx siano meno importanti, ma per loro la sociologia era sepolta nella politica e (specialmente per Marx) nell'economia e nella filosofia. Weber, malgrado la formazione accademica di tipo economico e giuridico, collaborò a dar vita all'Associazione Sociologica Tedesca e dette una identità sociologica alla sua opera. Inoltre, gli sforzi onnicomprensivi di Weber per rintracciare tutti i fattori che possono farci capire lo sviluppo del capitalismo hanno avuto grande influenza sulla sociologia. Con le generazioni successive a Weber la sociologia si è fatta più immediatamente empirica: non si è basata soltanto sui confronti storici, ma anche su tentativi sistematici di raccogliere nuovi dati. I dati storici e comparativi – che sono certamente empirici, anche se raccolti in modo diverso – sono stati trattati secondo un taglio più esplicitamente diretto a fondare la teoria e a sottoporla a verifica di quanto abbia fatto lo stesso Weber. I suoi sforzi pionieristici e i suoi tipi ideali hanno fornito il nucleo concettuale e teorico che la ricerca successiva ha completato e, naturalmente, modificato, man mano che le nostre prospettive teoriche hanno continuato a svilupparsi.

Certo, *dal punto di vista politico* il marxismo ha mantenuto la propria identità specifica per tutto il corso del XX secolo. Ciò ha messo in ombra il fatto che *dal punto di vista intellettuale* la tradizione del conflitto comune a Marx e a Weber si è sviluppata a partire da ciascuno dei due e che le linee di pensiero si sono intersecate spessissimo. Lo notiamo anche nella generazione immediatamente successiva a Weber. Uno degli intellettuali che frequentava il salotto di Weber a Heidelberg era un giovane marxista ungherese, György Lukács, verso il quale Weber mostrava un grande rispetto malgrado i disaccordi esistenti tra i due. Lukács, al pari dell'italiano Antonio Gramsci che condivideva le stesse posizioni, non accettò il materialismo e l'economicismo marxiano, e sviluppò invece una spiegazione hegeliana del conflitto di classe che dava la massima importanza alla «falsa coscienza» delle classi sociali superiori. Nella concezione di Lukács le classi sociali superiori sono più alienate dalla realtà e dall'essenza umana delle classi inferiori oppresse perché hanno elaborato l'ideologia reificata della permanenza dell'ordine capitalistico. Non è chiaro fino a che punto Weber abbia influenzato le idee di Lukács, ma già l'esistenza di questo problema prova come i marxisti e i weberiani facessero parte degli stessi circoli intellettuali.

Un altro esempio dell'intersecarsi delle due correnti di pensiero si riscontra negli sviluppi che la sociologia ha avuto a Francoforte. In quella città, la cosiddetta «Scuola di Francoforte» di ispirazione marxista, con alla testa Max Horkheimer e Theodor Adorno, fondò un istituto di ricerca sovvenzionato da un ricco sostenitore (si noti an-

che qui l'importanza dei mezzi materiali della produzione intellettuale). Mentre le idee di Adorno andavano nella direzione della filosofia di Lukács, Horkheimer sviluppava le teorie freudiane tentando una sintesi con il marxismo. Un altro membro della stessa scuola, Herbert Marcuse, rifacendosi ad entrambe le tematiche, produsse una critica della cultura capitalistica che successivamente servì a chiamare a raccolta l'ala radicale del movimento studentesco degli anni '60. Una forma più materialistica di marxismo fu sviluppata da Karl Wittfogel, che cercò di mostrare che la società cinese e altri tipi di «dispotismo orientale» erano tipicamente determinati dalla relativa base economica. Secondo Wittfogel si trattava di «civiltà idrauliche» fondate non sulla proprietà privata della terra o degli schiavi da parte di un'aristocrazia, ma sulle opere di irrigazione effettuate dallo stato. Pertanto, in Oriente l'entità economica fondamentale era rappresentata dallo stato, mentre le classi non fecero registrare un forte sviluppo. Ancora una volta possiamo constatare che lo schema di Marx ed Engels non era semplicemente una sequenza chiusa di stadi, ma uno stimolo a comprendere le differenze esistenti tra le società che si sono affacciate alla ribalta della storia facendo ricorso alla varietà che si riscontra nei fattori economici. Ed è conforme con quanto si è detto sopra, e cioè che lo stato stesso deve essere considerato come un'entità autonoma.

Organizzazioni e lotta per il potere

Una delle più importanti linee di analisi che sono scaturite dalla Scuola di Francoforte consiste in un confronto e in una sintesi più diretti dell'approccio weberiano e dell'approccio marxiano. Presso l'università di Francoforte – non presso l'Istituto marxista di ricerche sociali – la cattedra di sociologia era tenuta da Karl Mannheim. Mannheim divenne famoso nel 1929 grazie al libro *Ideologia e utopia*, un'opera che rovesciava la teoria marxista dell'ideologia contro gli stessi marxisti. Se le ideologie conservatrici rispecchiano gli interessi della classe dominante, anche le rivendicazioni della classe operaia hanno ugualmente carattere ideologico e assumono la forma di utopie. Ancora più importante per l'evoluzione della sociologia del conflitto è un tema weberiano che Mannheim sviluppò in un libro successivo, *Man and Society in Age of Reconstruction*, che scrisse nel 1935 quando si trovava in esilio per sfuggire ai nazisti [4]. Seguendo l'impostazione weberiana, Mannheim mise in evidenza che le organizzazioni operano seguendo due tipi diversi di razionalità. Esiste una *razionalità sostanziale*, cioè la capacità dell'uomo di comprendere come certi mezzi conducano a certi fini. Si pensa che questo tipo di razionalità, che generalmente esaltiamo, sia il contrassegno della nostra epoca, un'epoca priva di superstizioni, scientifica, professionalizzata. Ma esiste un secondo tipo di razionalità che è diventata anche più importante: è la *razionalità funzionale* (o *formale*) delle organizzazioni burocratiche. Questa razionalità, che consiste nel seguire norme e regole scritte, si pensa che rappresenti il modo più completo ed efficiente dal punto di vista del funzionamento.

4. L'edizione in lingua inglese è ampliata e contiene altri saggi rispetto al testo tedesco *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter der Umbaus* [*N.d.T.*].

La razionalità di tipo formale tende a soppiantare quella di tipo sostanziale. Essendo diventati più istruiti e scientificamente più esperti, abbiamo incorporato questa nostra capacità in grandi organizzazioni che ormai non pensano più secondo schemi umani, ma si limitano a seguire delle procedure generali. L'organizzazione sviluppa una propria forza di inerzia e sfugge al controllo umano. Mannheim aveva in mente la corsa al riarmo messa in atto dalle burocrazie di governo a partire dall'inizio del Novecento, ma possiamo aggiungervi da parte nostra la terribile minaccia di annientamento totale di una guerra nucleare. Si tratta di un modello che Mannheim aveva già individuato nelle premesse che condussero alla prima guerra mondiale. Era una guerra che nessuno voleva, ma una volta che una crisi di secondaria importanza verificatasi nel 1914 nei Balcani ebbe messo in moto la macchina, non ci fu modo di bloccare la mobilitazione e la contromobilitazione e tutto il mondo precipitò in un conflitto estremamente distruttivo. Mannheim affermava che lo stesso processo si manifestava anche nella sfera civile. La razionalità formale del capitalismo in cerca di profitti non tenne in alcuna considerazione la razionalità sostanziale dell'intero sistema economico. La razionalità a un livello coincideva con l'irrazionalità a un altro livello, facendo precipitare una depressione economica che non era possibile controllare. Mannheim sosteneva che il fascismo – un'ideologia antimodernista e irrazionalista – non era quindi solo una bizzarra aberrazione, ma la reazione a una profonda mancanza di razionalità presente nel mondo delle moderne organizzazioni impersonali. Il fascismo affermava il potere del capo – esaltando Hitler e Mussolini – come antidoto all'impersonale efficienza e alle macroscopiche irrazionalità dei burocrati.

Hans Gerth, un giovane studioso di Francoforte, portò in America il messaggio di Mannheim. Come professore presso l'University of Wisconsin, collaborò con il giovane C. Wright Mills alla pubblicazione di una serie di libri. Essi tentarono di integrare Freud (un approccio seguito dalla Scuola marxista di Francoforte) e George Herbert Mead con Weber nella loro opera *Character and Social Structure*. Nel 1946 curarono la più importante raccolta di scritti di Weber, la celebre antologia *From Max Weber: Essays in Sociology*. La parte pubblicata sotto il titolo *Classe, ceto e partito* valse ad attrarre l'attenzione sia sulla teoria della stratificazione sia sulla teoria della burocrazia di Weber. In generale, Gerth e Mills presentarono Weber come teorico del conflitto in contrapposizione all'immagine offerta da una precedente traduzione dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* curata da Talcott Parsons. Nei venti anni successivi si è protratta una disputa rivolta a definire quale sia il significato reale di Weber nell'ambito della sociologia americana. Parsons e i suoi collaboratori mettevano in evidenza le definizioni astratte che Weber dava del capitalismo (e che sottolineavano la sua razionalità) rifacendosi agli scritti sul diritto e sulla religione; Gerth e i suoi colleghi si opponevano a questa immagine idealistica di Weber appoggiando le loro argomentazioni sugli studi storici più ricchi di informazioni.

Durante gli anni '50 gli orientamenti conservatori dominarono la sociologia americana. Talcott Parsons e altri studiosi funzionalisti produssero categorizzazioni astratte delle istituzioni sociali, trovando dovunque una funzione positiva che contribuiva a mantenere l'ordine sociale. La sociologia del conflitto non era morta, ma riceveva una ben scarsa attenzione. Tuttavia, sul fronte della ricerca empirica faceva dei progressi, accumulando studi sulla politica di potere in seno alle organizzazioni e facendo una

mappa delle realtà in cui si manifestava la stratificazione. In pratica l'unica voce chiara e forte che sosteneva il modo di vedere della tradizione del conflitto era quella di C. Wright Mills. Nella vita politica americana si vivevano giorni di violento anticomunismo che giungevano fino alla «caccia alle streghe» orchestrata da uomini di destra quali il senatore Joe McCarthy, ma in forme meno estreme si trattava di uno stato d'animo condiviso virtualmente da tutti. Gli accademici di orientamento liberale avevano paura a pronunciare in pubblico il nome di Marx e denunciavano chiunque avesse una posizione critica nel timore di suscitare essi stessi l'ira della destra che, come i più si rendevano conto, avrebbe potuto facilmente diventare di tipo nazista. In tal modo Mills si guadagnò la reputazione di essere di estrema sinistra, anche se ciò non era esatto. C. Wright Mills era semplicemente un uomo dotato di un notevole coraggio personale che scriveva chiaramente e a cui non interessava il fatto di appartenere a una minoranza per le aspre critiche che rivolgeva alle tendenze prevalenti nella sua disciplina.

In realtà la teoria di Mills è un'applicazione di quella di Mannheim, e quindi di quella di Weber. Nella sua opera più famosa, *L'élite del potere* (1956; trad. ital. 1959), sostiene che gli Stati Uniti d'America non si trovano sotto il controllo di singoli individui che hanno il potere di decidere – cioè di coloro che occupano cariche pubbliche elettive –, ma che sono invece controllati da tre grandi organizzazioni burocratiche. Si tratta dell'*establishment* delle grandi imprese economiche, della burocrazia del Pentagono e dei burocrati del Governo Federale. È facile scorgervi il tema weberiano: i capitalisti di Marx costituiscono solo una parte di una concatenazione più ampia in cui lo stato (il dominio del «partito» di Weber, «gli inquilini del palazzo del potere») ha una parte importante. Mills prende in esame anche i ceti d'élite, l'«alta società» e le celebrità di stile hollywoodiano, anche se sostiene che queste sono prevalentemente una derivazione o un mascheramento dei veri centri del potere. Il nocciolo dell'analisi è una variante rispetto a quella di Mannheim: al livello più alto la politica degli Stati Uniti non è determinata da un essere umano pensante, sostanzialmente razionale, né gli elettori esercitano alcun controllo mediante i meccanismi della democrazia. In realtà esso spetta alle smisurate burocrazie che seguono la logica della propria espansione. Mills sosteneva che gli interessi a breve termine dell'*establishment* capitalistico si erano fusi con gli interessi dei burocrati del Pentagono nel portare avanti la corsa al riarmo. Lo scambio di personale tra le posizioni più alte del mondo delle grandi imprese, delle forze armate e del vertice della burocrazia del governo federale cementava questa convergenza strutturale. Tutti e tre i settori erano spinti fuori dal controllo e nella stessa direzione. Mills temeva che ciò avrebbe portato direttamente verso la terza guerra mondiale.

Buona parte di quello che Mills metteva in evidenza è restato per decenni ugualmente vero e ugualmente terrificante. I presidenti, i generali e gli alti dirigenti governativi cambiavano, ma gran parte delle amministrazioni, sia repubblicane sia democratiche, sembravano ugualmente incapaci di evitare di dare impulso alla macchina bellica. Tuttavia, abbiamo imparato alcune cose sul conto delle forze che controbilanciano queste spinte. Che il meccanismo si sottragga al controllo è solo una tendenza tra parecchie altre. Abbiamo avuto guerre e confronti nucleari, ma non abbiamo oltrepassato una certa soglia. Una delle forze che è servita a controbilanciare è stata messa in rilievo da un teorico che abbiamo ricordato prima. James O'Connor ha fatto notare che lo stato moderno è andato

incontro a una crisi fiscale che in parte è dovuta alle tensioni economiche dello stesso complesso militare-industriale di cui parlava Mills. È vero che in una certa misura il riarmo militare stimola l'economia capitalistica, ma è più importante in certi momenti che in certi altri. Contribuisce anche a far crescere le spese dello stato, quindi assistiamo periodicamente a sforzi diretti a limitare la tensione economica mediante tagli alla spesa stessa.

Un'altra carenza della posizione di Mills è che egli considerava gli Stati Uniti isolatamente, come un complesso capitalistico-burocratico a sé stante. In seguito abbiamo cominciato a dedicare maggiore attenzione al sistema mondiale generale e a scoprire alcune delle leggi secondo le quali esso opera. Esiste una geopolitica più ampia dell'espansione e della contrazione degli armamenti che comprende tutti gli stati e che non è alimentata esclusivamente da uno di essi. Vari aspetti della teoria geopolitica sono stati proposti da Arthur Stinchcombe, da Kenneth Boulding, dallo storico William Mc Neill e da altri. Alla fine degli anni '70 ho formulato una teoria sintetica che ben si adatta ai modelli di espansione e di contrazione degli stati nel corso dei millenni. Gli stati grandi, ricchi di risorse, tendono ad espandersi a spese degli stati più poveri e più piccoli. Un secondo principio è che gli stati «di frontiera», che si trovano ai margini delle aree popolate, tendono ad espandersi a spese di quelli che si trovano in mezzo e che devono affrontare i nemici da parecchie parti. Questi due princìpi si cumulano nel tempo: il paese grande diventa più grande, il paese di frontiera assorbe quello che si trova in mezzo. Si giungerebbe così a uno stato di enormi dimensioni che finirebbe per dominare il mondo, senonché intervengono altri due princìpi. Uno dice che gli stati che si trovano ai lati opposti del sistema mondiale (per esempio la Russia da una parte e gli Stati Uniti dall'altra) finiscono per affiancarsi come due imperi, o blocchi di alleanze, giganteschi che si fronteggiano in una gara per il dominio del mondo. L'altro principio dice che, anche senza l'opposizione di un'altra superpotenza, gli stati tendono a disgregarsi quando si sono ingranditi troppo. Quando le frontiere esterne dell'impero sono troppo lontane dalla madrepatria, i costi cominciano a spingere lo stato verso la bancarotta e quindi, raggiunto il punto di rottura, lo stato va incontro a un crollo repentino.

All'inizio degli anni '80 ho applicato questi princìpi all'analisi della corsa al riarmo nucleare, che a detta di Mills era inevitabile, giungendo a una conclusione inattesa. Dal punto di vista geopolitico l'Unione Sovietica, erede del vecchio Impero russo, aveva perduto ogni vantaggio geopolitico verso la metà del XX secolo. Tutti i fattori predittivi indicavano che sarebbe andata in pezzi. Il grande pericolo era questo: si sarebbe disgregata prima che scoppiasse un conflitto armato con l'altra grande potenza, gli Stati Uniti, distruggendo il mondo in una guerra nucleare? Durante gli anni '80 si potevano scorgere entrambe le tendenze: le tensioni economiche crescenti nell'URSS hanno generato un movimento di riforma che cercava di ridurre i costi dell'eccessiva espansione militare; d'altra parte la montante corsa al riarmo nucleare, in un'atmosfera di *showdown*, minacciava di distruggere entrambe le superpotenze e con loro il resto del mondo. Fortunatamente accadde che le tensioni nell'URSS determinarono il crollo di quella parte prima che il confronto tra i blocchi contrapposti esplodesse. La teoria di Mills ha mostrato di avere dei limiti, essendo peraltro incerta e rischiosa.

Ritorniamo per un momento allo sviluppo della sociologia del conflitto nell'ambito

delle organizzazioni. Mannheim e Mills vi hanno apportato il loro contributo applicando un aspetto della teoria della burocrazia di Weber. Per un altro aspetto importante occorre che ritorniamo al tempo in cui visse Weber. Uno dei protetti di Weber era un giovane socialista marxista che si chiamava Robert Michels. A causa delle sue convinzioni politiche Michels si vide negato un posto nel mondo accademico tedesco malgrado le battaglie condotte da Weber in suo favore. Ma già Michels si stava spostando su una posizione cinica. Conosceva bene il partito marxista del suo tempo, il partito socialdemocratico, e la sua complessa burocrazia basata sui sindacati e sui loro funzionari. Michels imparò ad aprire gli occhi sul conto di questa organizzazione ispirandosi all'idea weberiana dei conflitti politici come fenomeni a sé stanti. Notò che i capi di un'organizzazione sono prigionieri di un'implicita lotta per il potere con i loro seguaci: all'interno di tutte le organizzazioni esiste una lotta di classe in miniatura. E come nel sistema economico la classe superiore, numericamente esigua, riesce a dominare le classi inferiori che sono molto più consistenti, ma non mobilitate, l'élite dell'organizzazione riesce a fare ciò che vuole, anche se numericamente è di gran lunga più ristretta dei seguaci, perché la mobilitazione le riesce meglio. L'organizzazione va considerata come un ambito politico nel quale le lotte per il potere sono vinte da coloro che controllano i mezzi materiali dell'amministrazione. Siamo di fronte a uno sviluppo della teoria di Marx e di Engels della mobilitazione politica e dei mezzi della produzione intellettuale. I membri dell'élite controllano la macchina organizzativa per comunicare tra loro e anche per fare accettare la loro definizione della realtà ai loro seguaci; essi tendono inoltre ad identificare gli interessi dell'organizzazione con quelli particolari della propria carriera. Tutto ciò che rende l'organizzazione sicura e prospera va a beneficio dei suoi capi, che ne traggono posti di lavoro importanti e piacevoli. Questa è un'altra ragione della «spinta verso l'organizzazione» individuata da Mannheim. I capi sviluppano un attaccamento allo *status quo*, vengono a compromessi con l'ambiente in cui operano e fanno qualsiasi cosa che ritengono necessaria per mantenere in vita l'organizzazione, senza badare a quanto ciò allontana l'organizzazione dagli ideali ufficiali per i quali è sorta.

La teoria di Michels ha posto le basi per una serie di studi empirici sulle organizzazioni condotti negli anni '40 e '50. Philiph Selznick ha mostrato come lo stesso processo di «spostamento degli obiettivi» dell'organizzazione riscontrato da Michels nel partito operaio tedesco fosse presente anche nella burocrazia liberale del New Deal di Franklin D. Roosevelt. Selznick mise in luce l'esistenza anche di altre tattiche nelle lotte per il potere nelle organizzazioni: per esempio, il modo in cui i dissenzienti possono essere cooptati collocandoli in posizioni di potere formale alle quali non corrisponde alcuna possibilità di manovra per la realizzazione dei loro ideali. Di fatto questo è un meccanismo in cui la posizione nell'organizzazione funge da lavaggio del cervello nei confronti dei leader dell'opposizione. Altri studiosi come Alvin Gouldner si sono occupati dei conflitti di potere che si verificano in occasione del «cambio dell'amministrazione» tra gli alti dirigenti; Melville Dalton ha messo in luce le tecniche della lotta per il potere al livello dei dirigenti intermedi e gli sforzi che essi compiono per controllare gli operai; infine Michel Crozier, un sociologo francese, ha messo in evidenza che l'arma cruciale che permette di controllare le aree di incertezza è l'elemento chiave per vincere le battaglie per il potere. Una massa di altri studi – alcuni dei quali effettuati non soltanto da

sociologi, ma anche da istituti di ricerche economiche e da amministrazioni pubbliche – hanno completato il quadro analizzando molte sfaccettature delle organizzazioni.

Negli anni '60 si è giunti a sintetizzare una teoria di ampio raggio del modo in cui operano le organizzazioni. Amitai Etzioni, per esempio, ha usato le tre dimensioni weberiane di classe, ceto e potere per illustrare tre tecniche alternative di controllo. Ciascuna di esse funziona meglio in un determinato tipo di ambiente tecnico e ciascuna dà origine a determinati tipi di strategie di lotta tra padroni e operai. Il *controllo economico*, che deriva essenzialmente dal potere della retribuzione, risulta più efficace nelle organizzazioni che producono quantità misurabili in relazione a ogni operaio, ma determina uno spostamento dell'attenzione del lavoratore dalla qualità del lavoro alla lotta per stabilire i criteri con i quali il prodotto viene misurato. La forma di controllo rappresentata dalla *coercizione* pura e semplice – la forza bruta e la minaccia – funziona bene quando è facile sorvegliare i lavoratori, ma presenta lo svantaggio di essere estremamente alienante, col risultato di brutalizzare i lavoratori e di renderli depressi se non riescono a sottrarsi ad essa. Infine, per i compiti che richiedono una notevole quantità di iniziativa e di capacità decisionale, Etzioni ha coniato il termine «*controllo normativo*». In questo caso, per raggiungere i loro obiettivi, coloro che comandano devono manipolare i gruppi occupazionali e le loro ideologie: è quello che avviene nel vasto settore delle organizzazioni professionalizzate, dove l'attività lavorativa diventa altamente esoterica e tecnica.

Gli ulteriori sviluppi della teoria delle organizzazioni mettono in luce molti princìpi in forza dei quali esse operano in circostanze diverse. Si è analizzata la grande varietà tecnologica che diversifica tra loro le organizzazioni e recentemente si è iniziato a tracciare una mappa dei princìpi che regolano i rapporti tra le organizzazioni quando esse configurano un ambiente, cioè un'ecologia competitiva le une rispetto alle altre. Le organizzazioni sopravvivono, crescono o vengono eliminate non solo in forza di processi che si svolgono al loro interno, ma in quanto fanno parte di una specie di «sistema universale» determinato che le lega tra loro. Ciò è particolarmente evidente nel caso delle organizzazioni economiche capitalistiche, ma vale anche per le organizzazioni pubbliche, religiose e di altro genere. Questo tipo di teoria è già in corso di sviluppo. Harrison White sostiene che i «mercati» consistono non in una pluralità di soggetti in concorrenza tra loro, ma in gruppetti di organizzazioni che cercano di ritagliarsi delle nicchie non competitive. È una teoria che implica il rovesciamento completo del modo convenzionale di concepire il sistema capitalistico. Il filo conduttore di tutta questa argomentazione è un'estensione della sociologia del conflitto che si è sviluppata a partire dal tempo di Weber. La lotta non si svolge soltanto tra le aggregazioni rappresentate dalle classi sociali, ma coinvolge anche le organizzazioni. In tal modo l'ambito del conflitto diventa più complesso perché comprende anche sia le lotte tra le organizzazioni sia quelle che si svolgono al loro interno. La teoria delle organizzazioni ha mostrato in modo assai penetrante come le organizzazioni determinino il sorgere di gruppi di interesse particolare nello stesso momento in cui le organizzazioni medesime rendono accessibili a questi gruppi gli strumenti che permettono di esercitare gradi diversi di dominio. Pertanto, se intesa nel senso più ampio, la teoria delle organizzazioni rappresenta un elemento chiave per comprendere i modi in cui funziona tutta la società.

Classi, culture di classe e disuguaglianza: i teorici del conflitto

Negli anni '40 e '50 anche la ricerca empirica sulle classi sociali in generale ha fatto dei passi avanti. Gran parte di questa ricerca si può considerare come un tentativo di ammorbidire il modello di classe, di dimostrare per esempio che esiste un *continuum* nella gerarchia del prestigio delle occupazioni. Così procedendo si eliminano i confini tra le classi e, presumibilmente, lo stesso conflitto di classe, mentre nel contempo si sposta il centro dell'attenzione dagli interessi economici alle differenze soggettive e culturali esistenti tra gli individui. Un altro tipo assai diffuso di ricerche sulla stratificazione si è appuntato sulla mobilità sociale, cioè ha messo a fuoco l'analisi della misura in cui l'appartenenza di classe non è un dato costante, specialmente se si considerano generazioni diverse.

Cionondimeno le posizioni di classe esistono indipendentemente da quanto tempo gli individui possono trovarsi in ciascuna di esse; e per tutto il tempo in cui vi si trovano, le posizioni di classe esercitano una fortissima influenza sul modo di pensare e di comportarsi degli individui. Le disuguaglianze di classe continuano a esistere anche se distogliamo lo sguardo per portarlo sul prestigio o sulla mobilità. E come già sappiamo dall'analisi delle occupazioni, tra coloro che occupano i diversi tipi di posizione c'è una lotta ininterrotta per ottenere dei vantaggi. L'interrogativo di fondo è questo: qual è la natura delle linee di divisione? Posto che esistano fazioni organizzative di ogni sorta e che le gradazioni del prestigio possano diventare assai sottili, esiste una linea di frattura fondamentale che esercita una forte influenza su ciò che fanno gli individui?

Tra la fine degli anni '50 e gli anni '60 è emersa una posizione, che ha raccolto un certo consenso, che sostiene l'esistenza di un potente fattore di tal genere. Non risultò essere la proprietà economica in sé. All'interno delle complesse burocrazie tipiche della società moderna, la principale linea di divisione è quella che separa i lavoratori dai dirigenti. Questi due gruppi appartengono a contesti diversi, hanno culture e modi di vedere diversi e lottano tra loro. Ma i dirigenti, specialmente quelli di medio livello, in realtà non sono affatto dei proprietari, ma solo lavoratori amministrativi. Inversamente gli artigiani autonomi (come gli idraulici, gli elettricisti ecc.) sotto molti aspetti sono più simili agli operai che ai proprietari imprenditori. Un sociologo tedesco, Ralf Dahrendorf, ha proposto una revisione di Marx che affrontasse queste anomalie. La principale linea di divisione di classe è tra i *gruppi di potere*, tra coloro che danno ordini e coloro che li ricevono. Talvolta la proprietà è il fondamento del potere: in questi casi le classi del potere coincidono con le classi economiche. Era questa la situazione osservata da Marx ed Engels agli inizi dell'Ottocento, una situazione che li ha indotti erroneamente a pensare che la proprietà fosse il fondamento del conflitto di classe. Secondo Dahrendorf, invece, le divisioni basate sul potere sono più profonde.

La posizione di Dahrendorf ha determinato il sorgere di una tradizione consapevole della teoria del conflitto che ha una portata più generale rispetto al marxismo, anche se annovera il marxismo tra i suoi precursori intellettuali. Dahrendorf ha ripreso la concezione di classe di Marx ed Engels generalizzandola secondo una direttrice weberiana che assegna al conflitto per il potere un valore basilare. A mio avviso si tratta di una mossa strategica importante per diverse ragioni. Come abbiamo visto, la teoria del conflitto per

il potere di Weber si collega direttamente con la teoria delle organizzazioni, perché è nelle organizzazioni che il potere si mobilita. Inoltre ci permette di porre al servizio di una teoria delle classi sociali quanto abbiamo appreso dall'analisi delle organizzazioni. Organizzazioni e classi rappresentano modi diversi di differenziare la stessa realtà sociale; le classi trovano sempre il loro fondamento in quanto parti di qualche organizzazione, e le organizzazioni creano le classi e i conflitti di classe.

Questa impostazione presenta dei vantaggi anche riguardo alla comprensione dell'aspetto soggettivo e individuale della classe, del modo in cui gli individui pensano ed agiscono in modo diverso a causa della loro posizione di classe. Se la realtà fondamentale delle classi sta nella distinzione tra il dare e il ricevere ordini, ciò ci illustra la psicologia sociale di come quelle esperienze si realizzano: Che tipo è colui che dà ordini? Che influenza esercita questa attività sulla coscienza dell'individuo? Che specie di manovre deve mettere in atto ogni giorno trovandosi in tale posizione? Naturalmente gli stessi interrogativi si pongono anche per chi vive l'esperienza di colui che riceve ordini. Vuole il caso che Erving Goffman, partendo da una prospettiva completamente diversa, ci abbia presentato un modello di vita sociale che consiste in una serie di palcoscenici e di retroscena, una specie di teatro della vita quotidiana. I personaggi che controllano il palcoscenico (cioè i settori ufficiali della società) sono immancabilmente coloro che danno ordini, le classi sociali superiori, mentre chi fa semplicemente la parte del pubblico compiacente a queste *performances* ufficiali sono coloro che ricevono gli ordini, ossia le classi sociali dei lavoratori. Parlerò di questa teoria nel Capitolo 3 perché Goffman si riallaccia alla teoria dei rituali sociali formulata da Durkheim e non certo a quella del conflitto. Ma come ho cercato di mostrare nel mio *Conflict Sociology* (1975, trad. ital. *Sociologia*, 1980), la combinazione dei modelli di Dahrendorf e di Goffman ci permette di spiegare abbastanza rigorosamente perché le diverse classi vedono le cose nel modo che tanti dati empirici hanno messo in evidenza.

Un'altra prova che il modello del conflitto per il potere è fondamentale è offerta da una soddisfacente teoria della distribuzione della ricchezza. Il libro di Gerhard Lenski *Power and Prestige* (1966) è la prima e più importante analisi comparativa che pone il problema di quali siano le condizioni che determinano se una società ha un grado di disuguaglianza economica ampio oppure ristretto. Lenski ha esaminato società di ogni tipo, dalle tribù che vivono di caccia e raccolta ai grandi imperi agrari (di stampo medievale), alle società industriali moderne. Egli ha mostrato che quando l'ammontare del surplus economico cresce, la ricchezza complessiva si distribuisce in misura crescente non secondo le necessità economiche né secondo il contributo dato alla produzione, ma in base all'organizzazione del potere. La disuguaglianza più accentuata si verifica quando esiste un surplus considerevole *e* quando il potere è concentrato al massimo. Storicamente le società più disuguali corrispondono a questa descrizione: sono gli imperi agrari, nei quali l'economia produce un surplus ragguardevole, ma l'aristocrazia militare, l'unico gruppo politicamente mobilitato, se ne appropria praticamente in modo totale. Nelle società industriali la distribuzione della ricchezza diventa un po' più equa nella misura in cui ha avuto luogo una rivoluzione *politica* che ha dato più potere alla massa della popolazione. Nei paesi capitalistici sono state per lo più le classi medie e medio-superiori a beneficiare di questo spostamento del potere. Nei paesi nei quali si è veri-

ficato uno spostamento *politico* in direzione del socialismo – come hanno mostrato altre ricerche – il grado di disuguaglianza si è ridotto ancora di più. Le disuguaglianze che persistono nei paesi socialisti non dipendono dalla proprietà economica, ma dalla concentrazione del potere nelle mani della gerarchia dei funzionari di partito. Considerati simultaneamente, i modelli di Lenski e di Dahrendorf non solo riescono ad illuminarci in misura considerevole sulle disuguaglianze esistenti nei paesi capitalistici contemporanei, ma anche sulle divisioni e sui conflitti che ci sono stati in Polonia, nell'Unione Sovietica e in altri paesi.

Mobilitazione di classe e conflitto politico

Parlando di Marx e di Engels abbiamo già visto come il loro modello sia stato proficuo dal punto di vista di una sociologia del conflitto politico. Quando, dopo il 1940, la sociologia ha cominciato a fare ricerche sul campo, era inevitabile che riscoprisse molte di queste conoscenze. Seymour Martin Lipset (che da giovane era marxista, mentre successivamente si è spostato molto a destra) ha sintetizzato i dati riguardanti l'influenza della classe sulla politica definendo le elezioni «la lotta di classe democratica». Le classi sociali hanno rappresentato le linee di divisione più importanti per spiegare il modo in cui la gente vota, anche se le altre dimensioni che servono a predire gli atteggiamenti politici sono spesso delle versioni dei ceti weberiani. È stato inoltre mostrato che la classe sociale influisce fortemente sulla mobilitazione degli individui nel mondo politico moderno. Nelle democrazie moderne i partiti conservatori non sono scomparsi, anche se rappresentano solo una minoranza della popolazione, perché i loro sostenitori appartenenti alla classe superiore sono molto più disposti a votare, a sostenere finanziariamente e a dedicare la loro attività agli affari del partito di quanto lo siano i sostenitori dei partiti più progressisti. I mezzi materiali di mobilitazione continuano ad essere un elemento cruciale nella lotta politica. Anche se le più discusse teorie del conflitto si sono occupate di sollevazioni rivoluzionarie e di altri movimenti sociali, l'ipotesi della «mobilitazione delle risorse» è ugualmente applicabile ai comuni conflitti di classe che si manifestano attraverso lo strumento del voto.

Per quanto il modello sia nel complesso corretto – nel senso che le classi sociali superiori tendono a favorire lo *status quo* e il mantenimento della proprietà privata, mentre le classi sociali più basse tendono ad essere favorevoli alle riforme e a una redistribuzione della ricchezza – esso è stato in parte riveduto e corretto. Ciò che interessava a Marx e ad Engels non era una politica di riforme progressiste, ma la rivoluzione della classe operaia. La domanda che ci si è posti è: in seno al *continuum* politico complessivo destra-sinistra, fino a che punto può arrivare la sinistra? In quali condizioni genera il riformismo e quando invece posizioni rivoluzionarie? E per restare nello stesso problema, quando è che dalle classi inferiori emergono dei movimenti reazionari? In questa materia la sociologia comparativa ha compiuto considerevoli passi in avanti.

Ci si è occupati, innanzitutto, delle fasi iniziali del capitalismo: la penetrazione dell'economia capitalistica agli inizi del Settecento nelle società agricole europee e successivamente in tutto il mondo. Sia Arthur Stinchombe sia Barrington Moore Jr. hanno

proposto modelli di politica di classe di tipo agricolo. Entrambi hanno messo in evidenza che lo stesso mercato capitalistico tende a mobilitare le classi sociali. Era molto diverso che i contadini vendessero essi stessi i loro raccolti sul mercato oppure che lo facessero i signori feudali. La rivoluzione francese del 1789 diede la terra ai contadini facendo di questi non una forza radicale, ma conservatrice: piccoli coltivatori diretti, non tutelati da una posizione di monopolio, essi si trovavano costantemente sull'orlo della rovina per gli alti e i bassi del mercato dei prodotti agricoli. Dovunque, essi divennero una forza tipicamente reazionaria, ostili alla società urbana e alla politica sindacale degli operai, che essi consideravano come parassiti che vivevano a spese degli onesti cittadini. Moore ha fatto notare che paradossalmente l'affermarsi della democrazia moderna è proceduto più speditamente in paesi come l'Inghilterra, dove i proprietari terrieri cacciarono i contadini dalla terra spingendoli nelle città, dove si trasformarono da forza reazionaria in forza progressista. Nel suo *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966; trad. ital. *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, 1969), Moore sostiene che il peggior esito possibile si è avuto quando i signori feudali hanno tenuto i contadini legati alla terra costringendoli a produrre beni per il mercato intensificando la disciplina tradizionale. È questa la ricetta del fascismo che si è sviluppato in Germania e in Giappone. Vi è infine anche la possibilità che i lavoratori agricoli si radicalizzino. È questo, per esempio, il caso della Cina, dove i contadini non possedevano la terra, ma dovevano pagare la rendita ai proprietari assenteisti. Di conseguenza, i contadini si trovavano nella condizione di dover assorbire le pressioni del mercato, mentre erano spremuti anche dai proprietari terrieri che esigevano il pagamento della rendita sia nei periodi favorevoli sia in quelli di cattivo raccolto. In questo caso i contadini reagirono dando il loro sostegno a un movimento diretto a rovesciare l'intero sistema della proprietà.

In un recente libro di Craig Calhoun, *The Question of Class Struggle* (1982), questo tipo di analisi viene esteso anche ai lavoratori urbani. Marx ed Engels si attendevano che gli operai, lavorando insieme nelle fabbriche, sarebbero diventati «i becchini del capitalismo», cioè rivoluzionari mobilitati per abbattere il sistema. Ma la loro sociologia del conflitto politico non ha avuto affatto ragione su questo punto. Infatti, i padroni delle fabbriche sono essi stessi i soggetti *più* direttamente esposti alle oscillazioni del mercato, ed è questa esperienza del mercato che li mobilita e li rende politicamente attivi e consapevoli dei loro interessi a livello nazionale, mentre gli operai sono in parte protetti dalle loro organizzazioni. In tal modo gli operai combattono la loro lotta di classe, ma all'interno della fabbrica, dove cercano di conquistare una maggiore sicurezza del posto di lavoro e salari migliori, e non a livello nazionale. Il loro attacco non è diretto contro l'istituzione della proprietà; la loro posizione di fondo non diventa rivoluzionaria e socialista, ma sindacalista e riformista.

I veri rivoluzionari, fa notare Calhoun, erano i lavoratori più direttamente esposti sul mercato, ossia i piccoli artigiani indipendenti o i lavoranti a domicilio in conto terzi, impegnati a trasformare le materie prime consegnate loro da commercianti imprenditori. Per loro non esisteva alcuna protezione contro le cadute dell'economia, che li espellevano immediatamente fuori dall'attività produttiva. Inoltre, gli artigiani non avevano nemici diretti contro i quali combattere, nemici che si presentassero sotto le vesti

dell'imprenditore o del padrone; non potevano combattere per riformare l'organizzazione perché non lavoravano in nessuna organizzazione. Dovevano invece dirigere la loro protesta contro l'intero sistema. Furono questi lavoratori a dar vita ai movimenti rivoluzionari. Marx ed Engels, che osservarono la situazione all'inizio dell'Ottocento, durante gli anni della loro giovinezza, si convinsero che un movimento socialista rivoluzionario ancora più ampio era ormai in vista.

Ciò non significa che movimenti socialisti rivoluzionari non possano ricomparire in momenti successivi. Ma il tipo di analisi di Calhoun concorda con lo sviluppo generale di una teoria moderna e raffinata del conflitto. Le organizzazioni sono in grado di contenere e di circoscrivere il conflitto di classe, così come determinano e danno forma di per sé a nuovi conflitti. Perché si verifichi una trasformazione rivoluzionaria di larga portata occorre guardare al di là dei conflitti circoscritti e individuare le forze strutturali che portano il conflitto al livello del sistema stesso della proprietà. Questa considerazione ci riconduce a quella superorganizzazione dominante che tutela la proprietà attraverso l'uso degli strumenti della forza: lo stato.

L'età d'oro della sociologia storica

Gli ultimi trent'anni, giusto il periodo nel quale viviamo, hanno visto realizzarsi molti dei più ambiziosi progetti che la sociologia storica ha messo in atto. Ho già fatto riferimento ad alcuni dei suoi momenti più alti: gli studi del conflitto di classe e del sorgere dello stato moderno di Barrington Moore Jr. e di Craig Calhoun, quelli di Charles Tilly sui movimenti sociali rivoluzionari dai quali è scaturita la sua teoria della mobilitazione delle risorse, il modello comparativo di Gerhard Lenski della disuguaglianza attraverso tutto il corso della storia. Per quanto riguarda gli anni recenti, possiamo aggiungere la dimostrazione di Tilley che gli stati moderni furono creati in differenti forme a causa dei modi in cui hanno raggiunto il controllo delle risorse economiche per costruire la loro organizzazione militare. Un altro trionfo della sociologia storica è l'analisi di Robert Wuthnow su come il conflitto a tre fra stato, élite sociali e operatori culturali abbia causato grandi movimenti ideologici come la Riforma, l'Illuminismo e il socialismo. Il fatto di trattare la storia in termini realistici porta inevitabilmente sulla strada della sociologia del conflitto. In queste opere i temi di Marx e di Weber confluiscono.

Alcune opere storico-comparative mantengono più viva l'identità marxiana. Tra queste troviamo il lavoro del sociologo inglese Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (1974), che individua i tratti distintivi dell'Occidente non solo nel capitalismo, ma anche nel suo radicarsi nella caduta dell'Impero romano. Il più ambizioso di questi lavori è *The Modern World System* di Immanuel Wallerstein, di cui sono stati pubblicati 3 volumi tra il 1974 e il 1989 (trad. ital. del 1° volume 1980, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*). Questo studio è forse il più vicino all'interpretazione marxiana classica per il fatto che considera i processi e le contraddizioni dell'economia come la forza motrice della storia, ma si differenzia dal classico modello marxista per il fatto che l'economia non è quella circoscritta nell'ambito di un determinato paese, ma viene analizzata come sistema economico mondiale caratterizzato da cicli di lungo pe-

riodo di espansione e di contrazione. Queste onde lunghe della crescita e della depressione, ciascuna delle quali occupa un arco di tempo di oltre cento anni, si manifestano in connessione con una spinta imperialistica verso la periferia durante le fasi di espansione e, durante le fasi di contrazione, con le guerre tra i centri nodali del potere, al termine delle quali si afferma l'egemonia di un nuovo stato. Il lavoro di Wallerstein è tuttora incompiuto, ma già si presenta come la concezione più grandiosa e completa del meccanismo che muove le società umane che sia stata formulata dal tempo degli studi comparativi di Weber delle religioni universali – e ricordiamo che il progetto di Weber rappresenta soltanto un frammento mai portato a termine.

Anche se Wallerstein è il più «ortodosso marxiano» dei sociologi storico-comparativi contemporanei, a mio avviso la logica del suo sistema-mondo va in direzione weberiana. L'egemonia militare degli stati più importanti è uno strumento chiave per riuscire a dominare economicamente il sistema mondiale, ma resta irrisolto il problema di sapere quale di questi stati consegue l'egemonia ogni volta che essi si affrontano con le armi. Credo che un ulteriore processo nei rapporti geopolitici tra gli stessi stati intervenga a determinare l'esito del confronto. Esso comprende fattori quali la pura e semplice posizione geografica di ciascuno stato rispetto agli altri: gli stati ubicati sulla cerchia esterna di un'area di insediamento sono avvantaggiati dal punto di vista militare rispetto a quelli che si trovano nel mezzo, perché questi ultimi alla lunga tendono a subire erosioni territoriali in conseguenza delle guerre che devono sostenere su molteplici fronti. Ci sono processi che comportano vantaggi e svantaggi cumulativi man mano che gli stati conquistatori prendono slancio e accrescono le loro dimensioni e le loro risorse, mentre i loro rivali si trovano a combattere da posizioni sempre più deboli. Ma sembra anche che esista un limite estremo alla capacità di uno stato di effettuare conquiste territoriali; in via di principio l'ipertrofia militare può rappresentare una delle cause primarie di quella crisi fiscale dello stato di cui si è già detto. Quando si realizza un'ipertrofia di tal genere, gli stati possono crollare molto più rapidamente di quanto siano cresciuti in origine, sgretolandosi a vantaggio dei loro vicini.

A mio avviso i princìpi della geopolitica hanno una portata più ampia degli stessi princìpi del capitalismo. La geopolitica ha determinato i cicli militari degli imperi dell'antichità e del Medioevo e gli stessi princìpi operano anche oggi, per quanto l'economia-mondo del capitalismo si sia sovrapposta ad essi. Inoltre, la posizione geopolitica di uno stato produce sulla sua politica interna un effetto cruciale che può manifestarsi anche in un'esplosione rivoluzionaria. Theda Skocpol nel suo famoso libro *States and Social Revolutions* (1979) (trad. ital. *Stati e rivoluzioni sociali*, 1982) ha mostrato con un'analisi comparativa delle rivoluzioni francese, russa e cinese che perché si abbia una rivoluzione non basta la mobilitazione di classi sociali che avanzano delle rivendicazioni economicamente radicali. La rivoluzione ha sempre inizio con una crisi dello stato, con un collasso dovuto alla guerra o a una crisi fiscale che paralizza le classi dirigenti impegnandole in una lotta tra gli amministratori del settore statale e le classi dominanti dei proprietari che si trovano al di fuori di quel settore. Fin dove arriva, questa teoria è convincente. Ciò che possiamo aggiungere è che la tensione a cui lo stato è sottoposto e che ne provoca la caduta non è accidentale. Essa deriva sistematicamente dalla posizione dello stato nella situazione geopolitica complessiva. La Francia prima del 1789, la

Russia prima del 1917 e la Cina prima del 1949 si trovavano tutte nella posizione peculiare di possedere una grande forza geopolitica sotto un aspetto, ma di soffrire di una paralizzante debolezza sotto un altro aspetto. Tutti e tre erano stati che godevano di vantaggi cumulativi in termini di risorse, ma si erano ingranditi eccessivamente annettendosi le potenze confinanti che si estendevano in troppe direzioni diverse. Da questo punto di vista la sollevazione rivoluzionaria è una convulsione che affonda le radici nel sistema statuale generale, in cui le classi che hanno diretto le azioni geopolitiche disastrose sono chiamate a pagarne il prezzo. Una volta eliminate queste cause di inefficienza, gli stati post-rivoluzionari, come ha ben dimostrato la Skocpol, tornano ad assumere un'identità nazionale militante – e militaristica – e ad essere delle potenze aggressive sulla scena geopolitica mondiale.

La teoria delle rivoluzioni basata sul crollo dello stato sviluppata dalla Skocpol è stata ampliata da Jack Goldstone. Confrontando numerosi casi di crollo dello stato in Europa, nell'Impero ottomano e nella Cina della dinastia Ming, Goldstone è riuscito a dimostrare con notevole precisione quali siano esattamente le condizioni che favoriscono la rivoluzione. Goldstone amplia il modello della Skocpol mostrando che la crisi fiscale dello stato, come pure i conflitti interni fra le élite che lacerano lo stato, sono influenzati dal sistema tributario, dallo sviluppo economico e dalla crescita demografica. Goldstone è particolarmente interessato a mostrare che il primo boom demografico moderno ha sconvolto quasi ogni aspetto della salute fiscale degli stati, aprendo così la strada ai crolli e alle rivoluzioni. Significa questo che le rivoluzioni non si possono verificare negli stati che controllano le dimensioni della loro popolazione? Non necessariamente. Il modello Skocpol/Goldstone mostra, nel complesso, che il nocciolo della capacità dello stato di mantenere il controllo è la sua salute fiscale e che può essere forzato in diversi modi: dalla crescita demografica, da un sistema fiscale inadeguato, dalle tensioni geopolitiche o da una qualsiasi combinazione di questi elementi, purché la tensione raggiunga livelli sufficientemente alti. Probabilmente l'età delle rivoluzioni non è finita. Perfino un colosso come l'URSS si è mostrato vulnerabile e soggetto al collasso per le tensioni relative alle risorse; i problemi fiscali di tutti gli stati del mondo moderno (compresi gli Stati Uniti) lasciano intravedere le incognite che si profilano all'orizzonte del lungo periodo.

Oggi la tradizione della sociologia del conflitto è ben viva e continua a far registrare progressi intellettuali su molti fronti. In una certa misura, essa è divisa al proprio interno. Dibattiti ideologici si svolgono sia tra weberiani e marxisti sia in seno a ciascuno dei due campi. In parte ciò è dovuto al fatto che la tradizione del conflitto rappresenta l'approccio sociologico che più di ogni altro è politicamente impegnato. Tendiamo a scegliere le posizioni intellettuali per il sostegno che offrono al programma politico che ci è più congeniale. Ma a parte questi inevitabili dibattiti su questioni politiche, questa tradizione sociologica ci permette di capire come funziona il mondo. La sociologia del conflitto non può che rifarsi al conflitto, come qualsiasi altra cosa. Perciò contribuisce al rafforzamento di una tradizione di realismo sociologico che ha raggiunto livelli decisamente avanzati. Se mai siamo stati capaci di sollevarci al di sopra dei conflitti sociali che ci coinvolgono e di osservare con distacco il modo in cui la società opera, la tradizione del conflitto non può non essere stata al centro del nostro modo di vedere le cose.

Appendice: Simmel, Coser e la teoria funzionalista del conflitto

Il termine «teoria del conflitto» è stato talora impiegato per indicare una tradizione di analisi piuttosto diversa che ha avuto inizio in Germania ad opera di uno dei contemporanei di Weber, Georg Simmel. Nel corso degli anni '50 e '60 essa è stata ripresa e riformulata dal sociologo tedesco-americano Lewis Coser. La sua impostazione e il suo apparato analitico sono però molto diversi da quelli delle scuole di Marx e di Weber. Coser si è preoccupato di mostrare che il conflitto poteva essere integrato nell'ambito della prospettiva del funzionalismo come sostegno aggiuntivo dell'ordine sociale. Tenendo presenti le argomentazioni originarie di Simmel, i temi conservatori appaiono ancora più marcati.

Una delle opere principali di Simmel, *Soziologie* (1908), presenta una struttura programmatica che avrebbe potuto dare ben altri frutti. Egli avanzava una prospettiva strutturale secondo la quale le forme sociali devono essere analizzate in base a criteri che vanno al di là dei loro contenuti empirici e anche di una prospettiva meramente psicologica. E se l'importanza assegnata alle forme deriva da una tradizione filosofica kantiana, Simmel si collega ugualmente alla tradizione tedesca quando assegna la massima importanza alla stratificazione e al conflitto. Per Simmel quello della gerarchia («condizione di supremazia e di subordinazione») è un tema fondamentale. Ne tratta nella prima parte del suo libro e prosegue con un'analisi del conflitto che va di pari passo con quella della gerarchia. Egli non è un idealista incline all'utopia.

Ciononostante è evidente che l'interesse di Simmel per questi aspetti sgradevoli della società è ampiamente negativo e polemico. Il primo capitolo (tradotto come «I problemi della sociologia» nel volume a cura di Kurt Wolff, *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*, 1965) inizia con una critica dell'approccio alla sociologia allora prevalente, che Simmel pensava derivasse dall'affermarsi del movimento socialista nel XIX secolo. È questo movimento (forse Simmel pensava sia a Comte sia a Marx) che esalta la classe sull'individuo e che quindi propone un nuovo livello di analisi. Correttamente Simmel si riferisce a questo livello, ma lo fa affermando che la sociologia deve distaccarsi dai contenuti usuali dei problemi sociali e procedere a un'analisi formale delle forme strutturali che sottostanno a ogni tipo di vita associata. Per giustificare questa sua impostazione (in un passaggio intitolato «Com'è possibile la società?») egli si riallaccia all'interesse neo-kantiano per la forma.

L'approccio di Simmel alla sociologia è ambiguo. Ha una concezione della sociologia come scienza strutturale, ma di essa si serve in larga misura per coprire un intento polemico: quello di attaccare la concezione socialista del mondo e di difendere l'individualismo. Per esempio, il suo primo capitolo inizia con un paragrafo «Sull'importanza dei numeri per la vita sociale». Un avvio promettente; ma laddove ci attenderemmo un'analisi astratta, l'esempio con il quale apre il discorso reca il titolo «Il socialismo» ed è diretto a sostenere che il socialismo è impossibile come ideale politico moderno perché l'uguaglianza è possibile soltanto in un piccolo gruppo. Dal punto di vista teorico non è un buon punto di partenza, perché in realtà i piccoli gruppi possono essere fortemente autoritari e gerarchizzati (si pensi alla famiglia patriarcale), mentre all'opposto le grandi società possono approssimarsi in certa misura all'uguaglianza sociale. Anche

se l'uguaglianza assoluta resta esclusa, le differenze economiche tra le società socialiste e le società capitalistiche contemporanee sono sostanziali.

Purtroppo l'esempio indica molto bene dove porta l'approccio formale di Simmel. Egli presenta continuamente argomentazioni che presume di tipo universale e teorico, ma esse rappresentano (più che altro) i suoi pregiudizi. Sostiene che i grandi gruppi sono irrazionali e autoritari: un argomento niente affatto originale, ma ripetuto molte volte dai conservatori del suo tempo (e anche di altri tempi, dato che lo si ritrova negli attacchi di Aristotele alla democrazia). Quando Simmel si occupa dei poveri, relega l'argomento in una parte intitolata «Il carattere negativo del comportamento collettivo». Parla di «Errore sociologico del socialismo e dell'anarchia» come di una ricerca di libertà condotta in direzioni che sfociano sempre nel dominio, perché i grandi gruppi sono necessariamente gerarchici. (È necessario che essi diventino sempre più gerarchici via via che diventano più grandi? Simmel sostiene di sì, ma non lo dimostra mai, né sembra pensare che siano possibili delle variazioni.) Quando parla di coercizione lo fa in modo irrealistico; la coercizione non costituisce il fondamento del dominio, ma solo un elemento che ad esso si aggiunge. Simmel discute della forza soltanto nel contesto filosofico della dottrina secondo la quale gli individui devono essere oggetto di coercizione in vista del bene dell'ordine sociale. Simmel non è del tutto d'accordo su questo punto (dopo tutto è un liberale del secolo scorso), ma ciononostante crede che la maggior parte degli individui debbano essere costretti a tenere determinate forme di comportamento (Simmel non è John Stuart Mill, ma un liberale elitista).

E così di questo passo. Parecchie volte i titoli dei capitoli di Simmel fanno sorgere speranze in chi legge, ma di solito il loro contenuto è deludente. Il fatto è che Simmel conduce una polemica sotterranea quasi dal principio alla fine. Il contrasto con Weber, che condivideva molte delle idee politiche di Simmel, è illuminante. Weber prendeva davvero sul serio il valore della neutralità; Simmel in confronto appare invece superficiale. Lo stesso vale per gli aspetti empirici. In Simmel non mancano i riferimenti empirici. In effetti i suoi scritti sono densi di esempi dei diversi tipi di gruppi, ma si tratta per lo più di osservazioni casuali, di racconti buoni per gli invitati a un pranzo, ma la loro esattezza non è mai controllata (per esempio, Simmel illustra l'importanza dei numeri nella vita sociale con un aneddoto: un gruppo di amici ruppe un piatto in una dozzina di pezzi e poi ciascuno di essi ne tenne uno per simboleggiare la loro unità). Oppure riferisce anche esempi storici: i costumi e le usanze politiche degli antichi Greci e Romani, le contee della Nuova Inghilterra, la struttura e le pratiche del papato medievale (quest'ultimo è una delle fonti di esempi preferite da Simmel). Ma restano soltanto degli esempi. A differenza di Weber, Simmel non passa mai a un confronto dei casi, né compie il sia pur minimo sforzo per controllare se la parte preponderante dei dati gli dà ragione. Si accontenta invece di presentare un esempio colorito per ognuna delle sue categorie.

Un argomento che a Simmel sta a cuore è che la società borghese rappresenta la condizione preliminare per l'affermarsi dell'individualismo. Ma non lo dice chiaro e tondo: sarebbe troppo scopertamente polemico e non sufficientemente «formale»; ciononostante il messaggio affiora. Il grande pericolo per lui è la società di massa propagandata dai socialisti, perché questa distruggerebbe l'individualismo. (Questo ci fa

venire in mente Friedrich Nietzsche, la cui popolarità nell'ultimo decennio del XIX secolo e nel primo decennio del Novecento coincide con il periodo dell'attività di Simmel). Ciò che rende possibile l'individualismo è l'esistenza di una società di grandi dimensioni caratterizzata da considerevoli differenziazioni interne. Quando gli individui sono simultaneamente membri di diversi gruppi («l'intersezione dei circoli sociali»), l'individualismo prospera.

Che ciò fa parte di un ordine specificamente borghese, capitalistico, viene chiarito in un altro importante libro di Simmel, *La filosofia del denaro* (1900). Detto per inciso, si tratta di un'opera chiaramente filosofica, così come erano filosofici i primi scritti economici di Marx. Essa suona come una confutazione diretta di Marx (e di altri economisti). Il valore economico è un'oggettivazione prodotta dalla separazione dell'individuo dall'oggetto. Ma mentre per Marx questa è una definizione dell'alienazione, per Simmel è un dato positivo, simile ai valori estetici, che a suo avviso sono determinati dallo stesso processo di oggettivazione. Simmel passa quindi a sostenere che questa oggettivazione e trascendenza della soggettività è dovuta al processo di scambio; contrariamente a ciò che afferma Marx, il valore di scambio è di importanza assolutamente centrale, mentre il valore d'uso non rappresenta affatto un valore economico. Il denaro è un simbolo dell'oggettività che compare in un rapporto tra elementi soggettivi e in quanto tale – sottolinea Simmel – è simile alla stessa fede. Attaccando la teoria del valore di Marx, Simmel sostiene che essa non solo ignora il lavoro intellettuale prendendo in considerazione soltanto quello manuale, ma va anche più in là affermando che il lavoro fisico trae il suo valore dallo sforzo psichico che comporta!

La valutazione che Simmel dà del denaro è rivolta per la massima parte agli aspetti positivi. Il denaro permette l'anonimato e il distacco emotivo tra le persone, eliminando in tal modo gli onnipresenti gruppi di controllo della società tradizionale. Il denaro è il fondamento della libertà individuale. Ciò non significa che Simmel non scorgesse niente di negativo nella società capitalistica moderna. Ha espresso l'idea (che tra gli intellettuali moderni è diventata un luogo comune) secondo la quale la vita moderna è dominata dal calcolo, dall'assenza di emozioni, e che quindi è caratterizzata dall'avidità, dallo sperpero, dalla spilorceria, dal cinismo e dalla noia. Il denaro produce il «tipo di personalità decadente». Simmel riconosceva esplicitamente che sono due facce della stessa medaglia: il prezzo dell'individualismo e della libertà del nostro tempo è lo sradicamento della personalità. E nel complesso Simmel si mostrava disposto a pagare questo prezzo. Parlava di come la cultura personale restasse indietro rispetto alla cultura materiale. Quest'ultima, come possiamo dedurre dai suoi scritti sociologici, equivale alle conversazioni dal tono elevato e ai gusti estetici della società salottiera *fin de siècle*, cioè all'ambiente altoborghese al quale Simmel apparteneva. Simmel era noto come conversatore affascinante e i migliori aspetti della sua sociologia emergono dai ritratti «goffmaniani» del «gaio» mondo dei discorsi, dei segreti (i retroscena di Goffman), dell'intimità e delle relazioni erotiche. È qui che l'individualismo si trova nel proprio elemento, specialmente se la persona interessata è un cosmopolita partecipe-estraneo che ha accesso a molti gruppi, ma che non è mai legato permanentemente a nessuno di essi.

Tutto ciò diventa comprensibile se ci si rende conto del tipo di carriera seguita da Simmel. Come docente privato di filosofia si fece una reputazione pubblicando un gran

numero di articoli su quotidiani e periodici, nonché libri grossi e piccoli. Scrisse molto sull'arte, sulla cultura, sulle donne, sulla civetteria e su altri argomenti tipici della cultura dei salotti del suo tempo. *Soziologie* (1908), il suo undicesimo libro, si colloca tra *Schopenhauer e Nietzsche* (1907) e *I problemi fondamentali della filosofia* (1910). Il fatto è che, come mostrano i suoi scritti, Simmel non prese troppo sul serio la sociologia. Neppure il suo *background* borghese servì ad avviarlo su un binario di serietà. Se esso fu infatti l'origine dei suoi pregiudizi politici, non servì a fargli acquisire una chiara comprensione degli aspetti economici della realtà. È istruttivo anche rendersi conto che le sue relazioni familiari si svolgevano nell'ambiente lussuoso del mondo degli affari. Suo padre, proprietario di una nota fabbrica di cioccolato, morì quando Simmel era ancora ragazzo; Simmel ebbe come tutore il capo di una casa editrice musicale. Georg Simmel ereditò una fortuna considerevole, il che lo esentò dal dover entrare nello «sporco» mondo del lavoro, se non per proprio diletto. Il suo *background*, per la verità, non era molto diverso da quello di Weber; ma la famiglia di Weber operava in un'industria di base, non nel commercio di beni di lusso, e Weber crebbe in un ambiente in cui aveva grande importanza la politica del *Reichstag*. Entrambi erano al corrente di segreti, ma mentre per Weber si trattava dei segreti dei retroscena di manovre politiche, per Simmel i retroscena non erano che pettegolezzi di carattere sessuale tipici dei ricevimenti salottieri eleganti.

Dunque, quando Simmel scrive del conflitto, il suo scopo è quello di dimostrare la falsità di ciò che sostenevano i teorici marxisti del conflitto (e forse anche i teorici della militaresca *Realpolitik*). Per Simmel il conflitto non produce mutamento sociale: è soltanto un tipo diverso di rapporti strutturali connaturato a qualsiasi forma sociale. Egli pensa che il conflitto abbia a che fare con il dominio, ma non che muti il sistema di dominio. Per lui è soltanto uno dei drammi della vita sociale sui quali si deve dare un giudizio, poco più di uno dei tanti motivi di intrattenimento da salotto.

In effetti Simmel entrò a far parte della tradizione della teoria del conflitto in senso ampio negli anni '50, allorché Lewis Coser riformulò le sue idee, e Kurt Wolff e Reinhard Bendix (quest'ultimo era un sociologo della politica weberiano) tradussero i suoi testi fondamentali riguardanti il conflitto. Coser stava cercando di adattare il modello del conflitto alla teoria funzionalista dell'ordine sociale che in quel tempo era dominante negli Stati Uniti, ma aveva più simpatìa per i movimenti di sinistra per il cambiamento sociale. Coser ha purificato Simmel eliminando le polemiche anti-socialiste ed evidenziando i princìpi che hanno una vasta applicazione a tutti i tipi di conflitto. Il conflitto affina il senso dei confini del gruppo. Il conflitto è più intenso quando esplode tra individui o tra gruppi che hanno rapporti stretti, perché è allora che minaccia di più il gruppo; per questa ragione spesso i gruppi cercano dei nemici esterni per mantenere l'ordine interno. Ironicamente, gli antagonisti si legano l'uno con l'altro; così, nella corsa al riarmo i militaristi di entrambe le parti debbono la loro influenza gli uni agli altri; allo stesso modo gli ideologi militanti di movimenti sociali opposti sono surrettiziamente legati tra loro più di quanto lo siano i loro seguaci. Il conflitto tende ad allargarsi grazie al processo mediante il quale ogni parte cerca di portare i partiti neutrali in una coalizione.

La formulazione di questi princìpi da parte di Coser dette l'avvio a una moderna scuola di ricerca sui processi del conflitto stesso. Il lavoro di Coser apparve all'incirca

nello stesso tempo della teoria del conflitto di classe di Dahrendorf (che coincide con alcuni di questi princìpi) e la combinazione delle due linee teoriche rese consapevoli i sociologi dell'esistenza di un'importante tradizione che poteva prendere il nome di teoria del conflitto.

Capitolo 2
La tradizione razional-utilitaristica

Nella misura in cui la ricerca della razionalità richiede studio, premeditazione e calcolo e, come spesso avviene, un impegno del genere è gravoso, la ricerca della razionalità è essa stessa irrazionale, a meno che i suoi costi non siano computati nel bilancio. E alla fine possono essere i costi della razionalità a rendere la razionalità irrazionale.

G. Homans, 1961

Anche la seconda tradizione sociologica della quale ci occuperemo è di antica data. La sua importanza nel pensiero sociale ha però oscillato ampiamente nel corso degli anni, così come sono cambiati la sua identità e il nome con il quale è nota. All'inizio, nel Settecento e nell'Ottocento, fu chiamata «utilitarismo» e i suoi sostenitori erano i filosofi sociali inglesi. A quel tempo era strettamente connessa con l'economia, una disciplina che proprio allora aveva avuto i natali. Alla fine dell'Ottocento l'utilitarismo filosofico passò di moda, mentre l'economia si professionalizzò liberandosi dai vecchi legami con la filosofia. Tutto rimase calmo fino alla metà degli anni '50 del Novecento, quando i sociologi incominciarono a formulare quella prospettiva che è nota come «teoria dello scambio». Anche nelle altre discipline c'era animazione: nella scienza politica, nella filosofia e tra gli economisti, i quali stabilirono che il loro approccio poteva essere utilizzato anche in altri settori. Negli anni '70 e '80 vi fu un ampio movimento generalmente conosciuto come «della scelta razionale», che alcuni però chiamarono «dell'azione razionale», mentre un segmento del movimento orientato all'azione politica prese il nome di teoria «della scelta pubblica». Userò il termine «razional-utilitaristico» per riferirmi a questa tradizione nel suo complesso (per comodità, mi servirò per lo più dell'abbreviazione «utilitarismo»).

La tradizione utilitaristica non è sociologica in senso stretto. Si è sovrapposta a certi ambiti della sociologia, mentre è stata aspramente avversata da altri. Ha partecipato al formarsi delle scienze sociali come discipline specializzate, ma nel corso dei secoli è stata alla moda e fuori moda. Possiamo raffigurare la tradizione razional-utilitaristica come un fiume sinuoso che scorre in una pianura paludosa. All'inizio è un torrente scaturito dalla sorgente che si scava il proprio letto; poi si restringe diventando nient'altro che un canale laterale di certi fiumi che hanno una più solida costituzione; poi, ai nostri giorni, comincia a straripare sommergendo i prati e spazzando via gli argini dei fiumi, ossia le discipline sociali diversificatesi durante l'Ottocento. Oggi i sostenitori della scelta razionale raffigurano il loro movimento come una forza che unificherà tutte le scienze sociali in un possente fiume che scorre verso il mare. I suoi oppositori pensano che siamo ancora

I momenti fondamentali della teoria utilitaristica

1690	Locke, contratto sociale	
1720	Mandeville, vizi privati e pubblici benefici	
1740	Hume, Hartley — Associazione di idee	
1760-1780	Adam Smith, simpatia morale	Economia del *laissez faire*
1800	Bentham, riforma legale utilitaristica	
1860	J.S. Mill, etica utilitaristica	
1870-1900	Bradley, Moore — Etica anti-utilitaristica	Economia accademica
	Critica di Durkheim del contratto sociale	Equilibrio generale
1930	Waller, mercato sessuale e matrimoniale	
1940	Teoria dei giochi	
1950	Dilemma del prigioniero	
		Downs, teoria economica della democrazia
	March e Simon, principio di soddisfazione	
1960	Homans, Blau — Teoria dello scambio	Riker, coalizione maggioritaria minima
	Olson, *free rider*	
		Schelling, coalizioni coercitive
		Crimine, mercati illeciti
1970	Giustizia distributiva	Rawls, teoria della giustizia
	Kahneman e Tversky	
	Anomalie della scelta	Buchanan, scelta pubblica
	Inflazione educativa	
	Dualismo del mercato del lavoro	
1980	Cook, Willer — Potere nelle reti di scambio	Rendita di protezione dello stato
	Harrison White, reti di mercato	
		Hechter, Coleman — Teoria della solidarietà
1990		

una volta in un periodo di brutto tempo; comunque, alcuni di loro lavorano alacremente ad innalzare argini. Forse tutti e due gli estremi sono sbagliati, ma non si può negare che il canale dell'utilitarismo si stia di nuovo allargando e che stia ridisegnando gran parte del nostro paesaggio intellettuale.

A parte la metafora, c'è da dire che la tradizione utilitaristica ha assunto diverse forme. C'è un aspetto dell'utilitarismo che ha molte cose in comune con la teoria del conflitto: un modo piuttosto drastico di considerare gli individui che perseguono i loro interessi calcolando i vantaggi. Il mondo materiale, i guadagni monetari e i costi sono presenze

che aleggiano in lungo e in largo in questo quadro. Naturalmente la gente non è interessata solo al denaro, ma c'è la tendenza a trattare tutti gli interessi umani come se fossero simili a calcoli monetari. Questa versione dell'utilitarismo sembra in certa misura simile al marxismo, il che non sorprende se consideriamo che entrambe le tradizioni intellettuali sono originariamente connesse all'economia. D'altra parte c'è un aspetto della moderna teoria della scelta razionale, detta anche teoria dello scambio, che si differenzia notevolmente dalla teoria del conflitto. Anziché dare molta importanza alla stratificazione o alla disuguaglianza sociale, tende a descrivere un mondo in cui le persone razionalmente effettuano scambi tra di loro in modo tale che tutto funziona nel miglior modo possibile. Quest'ultima teoria cerca di mostrare come nascono le norme e come vengono effettuati gli scambi sulla base di criteri di giustizia e di equità in modo che tutti ottengano uno scambio corretto. Questa parte della tradizione, assai lontana dal tono critico e ribelle che si trova in Marx, riecheggia gli ideali utopistici dei primi economisti, i quali credevano che la «mano invisibile» del mercato riuscisse a mettere tutto a posto.

Scopriamo così che la tradizione utilitaristica non solo ha invaso diverse aree fondamentali delle scienze sociali, ma è stata anche lacerata da veementi dispute al proprio interno. Una versione di essa è alquanto critica nei confronti delle istituzioni sociali: considera i politici alla stregua di uomini d'affari che accumulano profitti a spese dei propri elettori e il sistema educativo come una specie di sistema monetario in fase di crescente inflazione. Diversamente dal marxismo, le critiche non vengono sempre da sinistra. Alcune correnti di pensiero, come la teoria della scelta pubblica, sono considerate critiche conservatrici. Esse sostengono che i politici dalla spesa facile devono essere tenuti sotto controllo per tutelare l'interesse pubblico. Altri cercano di mostrare quali incentivi sono necessari per controllare i reati o per far sì che le famiglie si assumano la responsabilità di allevare i figli. Quali che siano le diverse posizioni politiche, ciò che accomuna i teorici della scelta razionale che fanno capo a questo indirizzo è che per analizzare i problemi politici assumono una prospettiva realistica che non lascia spazio ai sentimenti.

I teorici di altri filoni del moderno pensiero utilitaristico non nutrono molto interesse per i temi del conflitto politico, ma mostrano che è tecnicamente possibile spiegare la società facendo ricorso alle motivazioni razionali degli individui. Essi sono entrati in conflitto con gli indirizzi teorici non utilitaristici, in special modo con quelli che esamineremo nei prossimi capitoli, e cioè con la tradizione durkheimiana (che enfatizza i valori non razionali o transrazionali e le emozioni) e con le teorie microinterazioniste (che considerano la conoscenza umana come interpretativa e simbolica anziché fondata sul calcolo razionale). Gli utilitaristi hanno dato l'avvio alla controversia nota come problema micro-macro: essi pensano infatti che la società sia tenuta insieme dalle azioni degli individui al micro-livello e si oppongono all'immagine che raffigura la società come un'entità macro, ossia come una struttura che esiste al di sopra degli individui. Gli utilitaristi sono inoltre ostili alle spiegazioni che invocano concetti quali quello di una cultura che determina ciò che gli individui fanno. Essi invece vogliono comprendere com'è che gli individui sono motivati a fare ciò che fanno, al di là del loro tornaconto.

Anche su questo punto gli utilitaristi hanno sollevato delle controversie nelle proprie file. A partire dagli anni '50 è venuta alla luce una serie di paradossi: la questione di capire se gli individui possono veramente massimizzare i loro interessi oppure soltan-

to «soddisfarli»; il problema di come è possibile la cooperazione sociale se gli individui razionali sono motivati a diventare *free riders*; il «dilemma del prigioniero», che oppone il tornaconto di un individuo a quello di un altro; il fatto che nella vita reale la gente non fa calcoli propriamente razionali. Nell'affrontare questi problemi la tradizione utilitaristica moderna non solo non è crollata, ma è diventata più ricca e più complessa.

Per dare una prospettiva a questi sviluppi teorici spostiamoci a ritroso nel tempo fino agli inizi della tradizione utilitaristica, che ebbe origine tre secoli fa in Inghilterra.

Ascesa e declino della filosofia utilitaristica

Nella sua prima incarnazione, la tradizione utilitaristica fu essenzialmente l'ala *liberal* della filosofia politica. Il termine «utilitaristico» fu coniato soltanto verso il 1800, ma questa corrente di pensiero era stata importante in Gran Bretagna fin dai tempi della «gloriosa rivoluzione del 1688-1689», che limitò i poteri del re e che mise l'Inghilterra sulla via della democrazia parlamentare. Molte delle idee fondamentali della filosofia utilitaristica furono formulate da John Locke [1]. Locke fu l'ideologo della «gloriosa rivoluzione». Era stato costretto all'esilio per la sua opposizione al vecchio re e quando rientrò dall'Olanda con il monarca costituzionale Guglielmo d'Orange, Locke portava con sé i manoscritti dei libri in cui aveva esposto la filosofia del nuovo ordine sociale.

Per Locke il punto di partenza è sempre l'individuo che ragiona. L'individuo ha certi diritti fondamentali che lo stato non può sottrargli, perché lo stato stesso non è altro che l'espressione di un contratto sociale stipulato tra gli individui. Tra questi diritti fondamentali si trova la capacità di essere titolare della proprietà privata creata con il proprio lavoro. Il fine dello stato è minimo: consiste nel proteggere i diritti degli individui e delle loro proprietà. Si può notare come dall'enfasi che Locke dà al lavoro e alla proprietà individuale si svilupperà l'affermazione secondo la quale l'economia è la scienza fondamentale dell'umanità. Tutto il resto, compresi lo stato e la religione, ha una parte decisamente secondaria sulla scena.

Essendo vissuto in un periodo di intenso conflitto politico che concerneva il potere dello stato di imporre la religione cattolica o la protestante, Locke era particolarmente interessato a far sì che la pace sociale si affermasse mettendo in secondo piano il problema religioso. La tolleranza della fede personale è la cosa più importante. La fede è individuale e nessuno può imporla dall'esterno. Così, Locke si opponeva a qualunque filosofia che sostenesse che le idee sono innate o che hanno un'origine diversa dall'esperienza individuale. In origine la mente dell'individuo è come un foglio di carta bianco e quello che viene scritto su di esso proviene dall'esperienza. Locke è un empirista privo

1. In senso stretto possiamo far risalire alcune idee dell'utilitarismo a mezzo secolo prima, a Thomas Hobbes. Ma per molti versi Hobbes fu un pensatore più complesso di Locke. La tesi di Hobbes secondo la quale gli individui dovrebbero rimettere la loro sovranità a un governante al fine di evitare la guerra di tutti contro tutti è più simile ai paradossi del *free rider* degli anni '60 del Novecento che alla benevola armonia tratteggiata dagli utilitaristi seguaci di Locke. Iniziamo pertanto da quest'ultimo.

di convinzioni politiche. Ogni persona costruisce le proprie idee come risultato delle proprie sensazioni; ciascuno sperimenta il mondo materiale e, associando tra loro varie sensazioni, costruisce un'immagine di ciò che esiste. Locke dipinge l'individuo come un essere che vive in un mondo mondano, pratico e materiale, perché in questo modo evita di assegnare una posizione privilegiata alle tradizioni imposte dalle pressioni sociali. Le idee religiose, le teologie, che avevano causato tanta violenza tra i protestanti e i cattolici, non hanno un'autorità reale. Locke era convinto che la sola religione che l'individuo può accettare è fatta di poche idee fondamentali riguardanti il creatore del mondo, e che la moralità dell'uomo può essere costruita ragionando in base all'esperienza. Potremmo dire che Locke respinse la tradizione culturale come forza creatrice di ciò che l'individuo crede.

Come vedremo più avanti, la tradizione utilitaristica ha sempre avuto difficoltà su questo punto. L'individuo razionale trae le sue idee esclusivamente dall'esperienza e certamente deve respingere le idee che non vengono dalla propria esperienza. Perché allora idee e tradizioni spesso sono state imposte alle persone? Perché, prima di tutto, ci sono state le guerre di religione? Procedendo sulla stessa falsariga, perché è stato necessario che gli individui facessero una rivoluzione per rovesciare il potere dispotico del re, visto che lo stato è sorto in primo luogo per opera del popolo? In altri termini, come spiegano gli utilitaristi l'esistenza di ciò che essi considerano idee false e comportamenti svantaggiosi? Gli utilitaristi sono ambigui quando spiegano da un lato ciò che, secondo loro, l'individuo *dovrebbe* fare e dall'altro il modo in cui concretamente le persone si comportano. È una teoria che riguarda l'ideale o il reale? La storia della tradizione utilitaristica è stata animata dal tentativo di mettere ordine in questi problemi.

L'empirismo di Locke ebbe seguito tra i pensatori inglesi per più di un secolo. Alcuni dei suoi primi seguaci temevano che l'abbandono delle idee innate da parte di Locke portasse troppo lontano. Se ogni individuo segue le sue sensazioni fisiche, com'è che le persone si sentono tuttavia obbligate a fare ciò che è giusto in favore di altre persone? Per evitare questa immagine egoistica dell'individuo, Shaftesbury e Hutcheson sostennero che l'individuo deve possedere un senso morale innato, così come ha un senso innato della bellezza che gli permette di distinguere ciò che è bello da ciò che è brutto. Altri empiristi pensavano che ammettere l'esistenza di un senso morale innato significasse aprire la porta a un ritorno del dogmatismo religioso. Essi intendevano proteggere la mente dalle superstizioni e dal controllo esterno mostrando come tutte le credenze sono costruite dall'esperienza. David Hume affermò il principio che tutte le nostre credenze sono costruite dall'associazione di idee basata sull'ordine in cui le sensazioni ci si sono presentate e che ciò vale per ogni tipo di idea che riguardi sia il mondo fisico sia il mondo sociale. L'unica ragione per cui crediamo che il sole sorgerà domani è che l'abbiamo visto sorgere molte volte. Però non c'è alcuna garanzia che sorgerà: è solo una credenza abituale. Per Hume la mente è governata dalle abitudini e dai costumi, e poiché tutto passa attraverso la mente dell'individuo, l'associazione di idee abituale è il «cemento dell'Universo».

Possiamo constatare che Hume si avviava a superare l'ambiguità della filosofia di Locke fra la descrizione di ciò che l'individuo dovrebbe fare e di ciò che realmente fa. Hume prende posizione a favore di ciò che è reale. Se gli individui agiscono in un certo modo è in forza della loro esperienza abituale e non perché in ultima analisi è razionale

per loro fare quello che fanno. Hume apre la strada alla spiegazione del perché le persone tollerano le istituzioni sociali anche se le istituzioni non le avvantaggiano né corrispondono ai loro interessi razionali. Infatti, se le istituzioni sono state un'abitudine per un lungo periodo di tempo, l'individuo le assume come parte della sua esperienza abituale. Hume non ha mai risposto in maniera soddisfacente alla questione del perché si sono affermate delle istituzioni sfavorevoli all'individuo, né di come sia possibile aprire un varco al cambiamento sociale nel sedimento cristallizzato dei costumi. Ancora una volta sono questi i problemi con i quali gli utilitaristi moderni hanno dovuto fare i conti. Hume, cercando di spiegare perché le cose sono quello che sono anziché criticarle e riformarle per adattarle ai diritti dell'individuo come aveva fatto Locke, diventò conservatore. Ma Hume non era un reazionario. Solo che, vivendo dopo che la rivoluzione di Locke aveva vinto, non scorgeva alcuna ragione per ulteriori cambiamenti. Su di un punto soltanto era radicale: non vedeva alcuna fondazione razionale della religione e sarebbe stato lieto di fare a meno di essa.

Il principio di Hume dell'associazione di idee dette l'avvio a quella che ora consideriamo la posizione utilitaristica classica. Nel 1749 David Hartley sostenne che tutte le nostre idee sono scelte grazie al fatto di essere associate al piacere o al dolore e che ciò vale tanto per le idee estetiche quanto per quelle morali. In altri termini, non esistono idee innate di bellezza o di moralità: queste idee vengono imparate dall'esperienza. Dieci anni dopo un giovane amico di Hume il cui nome era Adam Smith scrisse il suo primo libro, *Theory of Moral Sentiments* (trad. it., *Teoria dei sentimenti morali*). Smith cercava di mostrare che ciò che chiamiamo bene è ciò che ci dà piacere, e ciò che chiamiamo male è ciò che ci procura dolore. Come può dunque esistere una moralità che va oltre l'esperienza egoistica del singolo individuo? Ciò avviene perché ciascuno di noi ha la capacità di mettersi nei panni degli altri; simpatizziamo con i dolori e con i piaceri degli altri, e così riusciamo a concepire che cosa è bene o male per loro. Come la maggior parte degli utilitaristi, Smith non vedeva seri conflitti tra gli individui; l'interesse egoistico di una persona per il proprio dolore e per il proprio piacere generalmente non entra in conflitto con il tornaconto degli altri. Senza dubbio Smith vedeva benissimo che talora tra le persone esiste simpatia, ma non si chiedeva se il raggio della simpatia variava in modo che talora gli individui limitano la loro simpatia a un gruppo ristretto, mentre altre volte la estendono assai oltre, fino a comprendervi un'intera classe, o una nazione, o tutto il mondo. Questi problemi sociologici non furono posti se non molto tempo più tardi, a partire da Durkheim e al di fuori della tradizione utilitaristica.

C'è un'altra ragione per cui Smith non nutriva un grande interesse per i possibili conflitti tra gli interessi individuali. Smith deve gran parte della sua fama alle sue analisi economiche, pubblicate nel 1776, nelle quali sosteneva che gli individui, perseguendo i loro interessi personali, finiscono per promuovere l'utilità generale. Questo aspetto economicistico è stato presente fino dall'inizio nella tradizione utilitaristica (per esempio, Locke difendeva il diritto alla proprietà privata) e anche Hume, ai suoi tempi, era un famoso economista. Gli utilitaristi si opponevano alle interferenze dello stato sostenendo la causa della libertà di mercato. Essi pensavano che non si trattasse soltanto di una questione di diritti individuali: alla fine tutti sarebbero stati più ricchi perché la ricchezza economica complessiva sarebbe cresciuta. L'argomento era già stato espresso nel

1723 da un medico di Londra, Bernard de Mandeville, che lo sintetizzò nel motto «Vizi privati, pubblici benefici». Mandeville scandalizzò i suoi contemporanei sostenendo che i vacui e volubili consumatori di oggetti di lusso stimolano la produzione e la piena occupazione e che anche i ladri sono utili perché danno lavoro ai fabbri ferrai. Tutto si risolve per il meglio fin quando il libero flusso del commercio non viene intralciato.

Adam Smith sistematizzò la dottrina del *laissez faire* facendone un insieme di princìpi di economia. Il piacere e il dolore dell'individuo diventano beni e costi economici. L'individuo razionale cerca di massimizzare i guadagni tenendo conto dei costi (in altre parole, cerca di ottenere un profitto dai suoi investimenti di beni e di lavoro). Se questa ricerca del profitto si compie in un mercato aperto, tanto l'individuo quanto la società si arricchiscono. Infatti in un mercato competitivo la legge della domanda e dell'offerta assicura che i beni siano offerti al livello più alto di qualità e al prezzo più basso. Se qualcuno cerca di vendere beni di qualità inferiore o a un prezzo troppo alto, sarà scavalcato da qualcun altro. La competizione economica accresce la produzione; per questo una società dotata di un libero mercato diventa sempre più ricca. Non c'è alcun bisogno di interferire sugli individui che perseguono i loro profitti privati, perché il mercato è un'immensa «mano invisibile» che dispone ogni cosa per il meglio.

Smith non era su una posizione tanto estrema da credere che nessuno deve interferire nel comportamento degli individui. Riconosceva che i commercianti possono cercare di imbrogliare, o che i venditori di beni o di forza lavoro entrano in conflitto per creare monopoli e tenere i prezzi al di sopra di quanto otterrebbero in un mercato competitivo. Smith era favorevole a una regolamentazione minimale, alla proibizione dei monopoli e a far rispettare le regole del corretto operare sul mercato aperto. Lo stato deve essere una sorta di arbitro neutrale, e certamente non lo è se usa il potere politico per instaurare esso stesso dei monopoli. Ancora una volta vediamo che Smith, come altri utilitaristi, aveva in mente una specie di individualismo ideale che avrebbe permesso di realizzare la migliore società possibile. Nello stesso tempo Smith credeva che le leggi del comportamento razionale dell'individuo – in questo caso le leggi del mercato – spiegassero ciò che accade in concreto, ma implicitamente ammetteva che le leggi del comportamento razionale dell'individuo operano solo se la società permette loro di operare. Era necessario lasciar loro spazio ed eliminare certi modelli irrazionali di istituzioni sociali che inibiscono il funzionamento del mercato.

L'economia del *laissez faire* di Smith fece la sua comparsa nel momento in cui in Inghilterra decollava la rivoluzione industriale. La sua teoria sembrava dare una spiegazione e una guida alla trasformazione dell'economia. Il pensiero degli utilitaristi guadagnò una popolarità enorme. Nello stesso tempo il termine «utilitarismo» cominciò ad essere impiegato in modo esplicito come etichetta di un movimento di riforma sociale. Jeremy Bentham, che era avvocato, condusse una crociata per la riforma delle leggi specialmente in materia di diritto penale. Il suo obiettivo era di eliminare le dure pene che in quel tempo erano normali nella legislazione inglese (e di quasi tutti gli altri stati). Impiccare dei poveracci per un furto di pane, mutilare con il taglio degli orecchi i traditori, imprigionare per il mancato pagamento dei debiti: Bentham giudicava irrazionali le punizioni di questo tipo. Per esempio, finché un uomo sta in carcere per debiti non può fare alcun lavoro che gli permetta di pagare il dovuto né di produrre qualcosa di

vantaggioso per il resto della società. Non devono esistere punizioni per azioni che non producono alcun danno, come ad esempio i comportamenti sessuali coperti da tabù; e per i reati come il furto, che danneggiano la vittima, la punizione non deve essere più grande di quanto basta a scoraggiare l'azione, né deve infliggere un dolore gratuito.

Bentham cercò di sostituire tali pratiche con un codice legale basato sul calcolo delle ricompense e delle punizioni. Poiché il fine generale è di promuovere il bene e di eliminare il male, per conseguirlo occorreva individuare la giusta misura di incentivi e di sanzioni capace di produrre i migliori risultati complessivi. Il calcolo si riferiva agli individui e poi veniva esteso a tutta la società. Il criterio era quello della «massima felicità del maggior numero possibile di persone». L'utilitarismo si basa sull'assunzione del carattere razionale delle azioni degli individui e questa, a sua volta, si fonda sul tornaconto individuale. Ma è importante notare che l'utilitarismo non comincia e non finisce con l'egoismo dell'individuo; esso si muove in direzione di un equilibrio degli interessi di tutti gli individui che compongono il gruppo. Non si tratta necessariamente di una contraddizione. Nel retroterra del pensiero di Bentham c'è la consolidata tradizione secondo la quale l'individuo è capace di provare simpatia per gli altri, di mettersi nei loro panni, di calcolare i loro piaceri e i loro dolori come fossero i propri. Per giunta, l'utilitarismo di Bentham si avvantaggiò della popolarità dell'economia di Smith, che dimostrava come l'utile egoistico degli individui poteva conciliarsi con l'utile comune. In realtà Bentham cercava un equivalente della «mano invisibile» e pensava che fosse possibile realizzarlo sotto forma di un codice giuridico razionale.

Dal 1800 al 1860 l'utilitarismo rappresentò la punta di diamante della riforma liberale in Inghilterra. I suoi sostenitori combatterono per allargare lo spazio delle libertà politiche e per ridurre i privilegi tradizionali dell'aristocrazia e della Chiesa anglicana sostenuta dallo stato. John Stuart Mill, economista e filosofo, formulò il principio di libertà illimitata di parola e si fece sostenitore dei diritti delle donne. Ciononostante, verso la fine del secolo l'utilitarismo si dissolse. Le ragioni furono parecchie. In parte si estinse a causa del successo che aveva riportato. Molte delle sue battaglie per riformare la politica e la legislazione erano state vinte e i nuovi problemi sociali che erano emersi, in special modo con il sorgere del movimento operaio, mettevano fuori causa la tradizione dell'economia del *laissez faire* e dell'armonia sociale. Il vecchio movimento per la riforma si spaccò in due: da una parte stavano coloro che furono detti «Liberali» con la «L» maiuscola – i difensori dell'individualismo e del mercato aperto –, dall'altra i «liberali» con la «l» minuscola – coloro che erano favorevoli all'azione collettiva e alla regolamentazione dello stato.

Un'altra ragione del declino dell'utilitarismo fu dovuta al fatto che la sua creatura, la scienza economica, era cresciuta e se ne era andata da casa. Come ho detto nel Prologo di questo libro, fu negli anni '70 dell'Ottocento che l'economia attinse un solido statuto come disciplina accademica. Simultaneamente cominciò a trasformarsi in un dibattito tecnico condotto in termini matematici. L'utilità marginale, un concetto tecnico che si prestava ad essere formalizzato mediante il calcolo differenziale, sostituì la teoria del valore-lavoro che gli economisti avevano adottato fino a Mill. L'economia si separava dai concetti di senso comune che avevano reso accessibile a tutti l'utilitarismo, facendo così scomparire una delle principali ragioni della sua popolarità. All'incirca nello

stesso periodo la sociologia si distaccò dall'economia, divenendo a sua volta una disciplina accademica. Alcuni dei primi sociologi, come Herbert Spencer in Inghilterra e William Graham Sumner negli Stati Uniti, erano favorevoli al Liberalismo *laissez faire* vecchia maniera, ma i sociologi più rappresentativi erano liberali con la «l» minuscola e anche socialisti moderati. Sociologi come Émile Durkheim sostenevano l'esigenza di una riforma generale volta ad eliminare sia i conflitti sociali sia l'individualismo anomico nei quali essi scorgevano i tratti essenziali del capitalismo industriale. Durkheim formulò i suoi princìpi di sociologia dando loro una nuova direzione: criticò l'asserzione degli utilitaristi secondo la quale l'individuo viene prima della società e cercò di mostrare che i vincoli morali tra gli individui sono più importanti degli scambi sul mercato. Accantoniamo per ora questo argomento, visto che rappresenta l'oggetto del Capitolo 3 di questo libro.

Ciò che restò dell'utilitarismo fu una dottrina di filosofia morale che identificava il bene con il piacere e il male con il dolore. Questa dottrina fu criticata e ripudiata da filosofi come F.H. Bradley e G.E. Moore, i quali argomentavano che il piacere non è ciò che intendiamo dicendo di qualcosa che è buono. Il bene è un fine per sé e tale resta sia che l'individuo lo desideri o no. Come possiamo dunque dire che talora le persone hanno dei cattivi desideri, oppure che qualcosa arreca dolore, ma è bene? Gli utilitaristi avrebbero detto che qualcosa che arreca dolore è bene soltanto se fa parte di un insieme in cui il piacere supera il dolore. Ma la gente non considera un atto di bene supremo che qualcuno si sacrifichi per un altro, oppure per un ideale come dire la verità ad ogni costo? La religione o l'arte non sono il bene perché procurano piacere: esse sono un bene di per sé, e se qualcuno dice che sono un bene perché procurano piacere, si può star certi che quella persona non tiene in grande considerazione la religione o l'arte.

Questa critica dell'etica utilitaristica ebbe effetti devastanti. I filosofi della morale smisero di calcolare il piacere e il dolore dell'individuo concentrando invece i loro sforzi sulla spiegazione del modo in cui vengono impiegati i concetti etici e di come il significato viene espresso in linguaggio etico. Dal punto di vista dei filosofi, l'utilitarismo rappresentava un cattivo esempio dell'errore in cui si incorre facendo discendere il «dovere» dall'«essere». Negli anni '30, i seguaci del positivismo logico sostennero che i termini etici non sono affatto significativi perché non possono essere sottoposti a verifica empirica. Dire che qualcosa è buono o cattivo è solo un imperativo mascherato, un modo per dire «fa' questo!» o «non fare quello!». Non si tratta di affermazioni logiche, ma emotive, e non contengono più valore in termini di verità di quanto ne abbia dire «Ugh!»

Siamo andati molto lontano rispetto a riformatori come Locke o Bentham, i quali ritenevano che fosse necessario dare alla morale un forte radicamento negli interessi degli individui, in modo da avere un criterio in forza del quale criticare e correggere le ingiustizie sociali. Un utilitarista alla vecchia maniera non avrebbe accettato l'affermazione che la religione è un bene in sé; per Hume e per Mill la religione non era un bene se opprimeva l'individuo e inoltre non aveva alcun fondamento nella realtà empirica. Ma ora i pensatori erano convinti che non è possibile calcolare i valori in alcun modo, perché i valori esistono in un regno separato dai fatti e non esiste un denominatore comune mediante il quale i diversi valori possano essere comparati. I valori sono delle mere premesse dalle quali si prende l'avvio. A livello intellettuale il XX secolo ha assunto una

posizione relativistica rispetto ai valori; nei propri valori un individuo può soltanto credere e per essi agire. Naturalmente vi sono state delle battaglie politiche: per e contro il socialismo e il comunismo; battaglie contro il fascismo, l'antisemitismo e il razzismo; battaglie per i diritti civili e, a intermittenza, per i diritti delle donne. Ma da molto tempo l'utilitarismo non era più presente in questi dibattiti; altre filosofie sociali avevano preso il suo posto ed erano più inclini a sostenere i diritti dei gruppi anziché il piacere degli individui o a proclamare che certi princìpi sono un bene in sé.

In questo periodo l'utilitarismo era morto. Quello che ora dobbiamo scoprire è come ha fatto a tornare in vita.

Il ritorno all'individuo

Ora facciamo un salto negli anni '50 del Novecento. In seno alla sociologia comincia a cristallizzarsi qualcosa che assomiglia a una versione della teoria utilitarista, ma ha radici e interessi assai diversi da quelli della vecchia filosofia utilitarista e delle sue propaggini nella scienza economica. In realtà, la sociologia non ebbe mai molto a che fare con l'utilitarismo, a parte il primissimo periodo, quando non era differenziata chiaramente come disciplina a sé stante. Se Spencer e Sumner ragionavano in qualche misura sulla base di contratti e di mercati sociali, i principali teorici della sociologia – Durkheim, Weber, Mead, Parsons – hanno argomentato seguendo direzioni molto diverse, partendo spesso da ciò che secondo loro era stato trascurato dagli utilitaristi.

Negli anni '50 George Homans lanciò un attacco al modo in cui si era sviluppata la teoria sociologica. Il suo obiettivo era la sociologia di Talcott Parsons, che pretendeva di sintetizzare i tratti essenziali del pensiero di Durkheim e di Weber. Nella teoria di Parsons gli individui si comportano generalmente nel modo che i loro ruoli richiedono nell'ambito più ampio del sistema sociale. Gli standard in base ai quali gli individui agiscono sono culturalmente dati e le motivazioni sono create dal processo di socializzazione. Se alcuni individui deviano, sono considerati anormali e vengono tenuti in riga dalla società che li circonda. Homans affermava che il sistema sociale è un mito, un costrutto teorico creato dalla mente di Parsons. Gli individui sono la realtà viva e palpitante del mondo sociale e tutto ciò che accade è necessariamente causato dalle motivazioni dei singoli uomini e donne.

Homans sosteneva che la sociologia non deve dipendere dai concetti formulati per i sistemi sociali astratti, che in realtà nessuno ha mai visto, perché essa ha già accumulato una solida base di ricerche che studiano le modalità secondo le quali gli esseri umani interagiscono. I ricercatori erano già entrati nella fabbrica e avevano scoperto che i lavoratori erano organizzati in gruppi informali, e che erano questi gruppi e non gli ordini del padrone a determinare il livello di impegno con il quale essi lavoravano. Altri ricercatori avevano bighellonato insieme alle gang di strada negli *slums* delle metropoli; gli antropologi avevano vissuto nei villaggi tribali osservando chi interagiva con chi e chi evitava il contatto con gli altri. Passando in rassegna e sintetizzando questi studi, Homans formulò una serie di princìpi sul modo in cui le persone si comportano nella realtà.

Il principio più importante da lui formulato, noto come legge di Homans, afferma che quanto più gli individui interagiscono tra loro, tanto più finiranno per accettarsi, si assomiglieranno e tenderanno a conformarsi a uno standard comune. In altri termini, se un gruppo di persone viene messo insieme in modo che interagiscano – lavorando insieme allo stesso lavoro nello stesso posto, vivendo nello stesso quartiere o nello stesso villaggio –, esse tendono a diventare un gruppo coeso, sviluppando una cultura di gruppo che prima non esisteva e rafforzando i loro standard reciproci. La squadra di lavoro in fabbrica fa sì che gli individui rallentino l'andamento del lavoro in modo che esso si adegui al ritmo comune; la gang dei ragazzi di strada fa sì che i suoi membri lottino per difendere il loro spazio. La legge di Homans spiega come le pressioni di gruppo derivino dall'interazione. Il suo principio contiene comunque una clausola condizionale: questo processo di formazione del gruppo si realizza soltanto se i membri del gruppo iniziano a interagire come uguali. Il padrone che va in fabbrica e dà ordini non è un membro del gruppo; in realtà il gruppo sopporta il padrone solo per il tempo minimo indispensabile ed evita di interagire con lui. Non è dunque l'interazione che si compie attraverso le linee gerarchiche a mettere in moto la legge di Homans, ma solo quella che si realizza all'interno dello stesso livello di autorità.

Come spiegare in termini teorici più profondi perché ciò accade? Homans sosteneva che i processi che riguardano il gruppo compaiono per qualcosa che gli individui fanno gli uni agli altri. La ragione per cui gli individui si accettano e quindi si influenzano reciprocamente risiede probabilmente nel fatto che si danno l'un l'altro qualcosa che essi trovano gratificante. Questa ricompensa fondamentale è l'approvazione sociale e il gruppo resta unito finché gli individui si scambiano queste ricompense. Il leader del gruppo, la persona più popolare nel gruppo, è anche la persona che interagisce di più con i membri del gruppo; è la persona che distribuisce agli altri il maggior numero di ricompense e che in cambio riscuote il prestigio della *leadership* come ricompensa extra. Questa considerazione spiega perché questo processo *non* si verifica fra soggetti diseguali in quanto ad autorità. Quando una persona ha il potere di dare ordini, è chiaramente *non gratificante* dover interagire con lei, perciò gli altri individui tendono a evitare di interagire con persone di tal genere. Entrambi questi fatti corrispondono allo stesso principio: le persone modellano le loro interazioni facendo attenzione a dove ottengono maggiori ricompense.

È facile rendersi conto che Homans, oltre a ricondurre la teoria sociologica all'individuo, ha anche dato grande importanza ai processi in cui gli individui effettuano degli scambi tra loro. Per tale ragione questa corrente di pensiero ha preso il nome di «teoria dello scambio». Una volta imboccata questa strada, si ritorna a un tipo di analisi economica che considera tutte le cose come se fossero degli scambi che avvengono sul mercato. Passò un certo tempo prima che questa implicazione venisse in piena luce, perché Homans dette più importanza al problema della motivazione dell'individuo che agli scambi sul mercato. Homans dette l'avvio a quello che in seguito fu chiamato il «dibattito micro-macro» affermando che i sistemi non fanno mai niente e che ad agire sono soltanto gli esseri umani. Fece scalpore la sua affermazione secondo la quale i princìpi fondamentali della sociologia sono in realtà applicazioni della psicologia. Dall'altra sponda del dibattito non c'erano soltanto i funzionalisti parsonsiani schierati in difesa

della superiorità ontologica del sistema sociale, ma anche molti altri sociologi i quali pensavano che i princìpi di psicologia non ci dicono abbastanza. Anche se conveniamo che tutte le azioni sociali devono essere motivate dalle ricompense che gli individui ottengono, resta tuttavia da rispondere a un quesito: perché le ricompense sono distribuite tra le persone in un certo modo? Sia in una struttura gerarchica dittatoriale sia in un piccolo gruppo egualitario gli individui sono motivati dalle ricompense: ma perché ci sono delle differenze in questi modelli sociali? Lo stesso vale per tutte le altre forme di organizzazione sociale.

Nella fase successiva della teoria dello scambio i sociologi si sono preoccupati meno di ridurre la sociologia alla psicologia, mostrandosi più interessati allo studio della formazione dei modelli di scambio. Stavolta lo studioso più rappresentativo è stato Peter Blau. Blau cominciò col mostrare che gli scambi si riscontrano in molte aree diverse delle relazioni sociali. Si prenda per esempio ciò che accade in una conversazione quando le persone sono state appena presentate l'una all'altra. Di solito un individuo comincia con il darsi importanza vantandosi del proprio lavoro, dei propri conoscenti, dei luoghi in cui è stato. Blau analizza questo fenomeno come un tentativo di elevare il proprio valore sul mercato della conversazione o delle amicizie; ognuno cerca di fare di se stesso una persona attraente con la quale parlare. In seguito, comincia a minimizzare, a fare rilievi in cui disapprova se stesso, mostrando di essere una persona qualunque con la quale è facile andare d'accordo. È la fase della negoziazione colloquiale di adattamento: se ci si mette su di un piano troppo alto, può darsi che l'altra persona non sia in grado di pagare il prezzo, e così per avere una trattativa paritaria occorre scendere a un livello più basso.

Questo tipo di interazione è un mercato di scambi paritari. Cosa accade se gli scambi non sono paritari? Il risultato sarà che le due persone concludono di non poter trattare e si ritirano dal rapporto, oppure che intendono mantenerlo in vita, e allora tale rapporto sarà dominato da una persona rispetto all'altra. Blau osserva che le relazioni amorose rientrano spesso in questo secondo tipo. Supponiamo che una delle due persone sia più innamorata dell'altra. Quale delle due avrà il sopravvento? Lo avrà la persona meno innamorata, perché è più probabile che prenda l'iniziativa di interrompere la relazione, mentre la persona più innamorata cederà pur di mantenerla in vita. Questo è il «principio del minimo interesse». In realtà non si tratta di una teoria originale di Blau, essendo stata formulata da un romanziere come Stendhal un secolo prima, nonché da altri sociologi che hanno studiato i flirt prematrimoniali e il matrimonio. Blau comunque la impiegò come parte dei dati empirici portati a sostegno di un modello esplicativo di larga applicazione del comportamento sociale: era un'esplicita teoria dello scambio.

I teorici della sociologia dello scambio cominciarono ora a studiare il fenomeno del potere in modo decisamente estensivo. Furono effettuati esperimenti di laboratorio nel corso dei quali si permetteva agli individui di effettuare scambi con certe persone ma non con altre (oggi si procede di solito mettendo i soggetti in contatto tra loro mediante connessioni informatiche attraverso le quali essi possono fare offerte di scambio di vari tipi di punti di ricompensa). In tal modo abbiamo accumulato una massa notevole di conoscenze sull'adeguatezza delle negoziazioni negli scambi sociali: esattamente, quanto potere un soggetto può trarre in relazione a ciò che ha da offrire all'altro e quanto ciò è influenzato dall'esistenza di alternative di scambio con altre persone che fanno parte

della rete di scambi. Queste formulazioni sono state via via sviluppate nel corso di parecchi programmi di ricerca tra i quali, per citare i più significativi, la teoria elementare di David Willer e la teoria della rete di scambi di Karen Cook.

C'è da notare che la teoria sociologica dello scambio, pur presentando una certa somiglianza con la teoria utilitaristica, ha proseguito in una direzione diversa. La teoria utilitaristica non si curava molto dei problemi della disuguaglianza e del potere, ma concentrava invece l'attenzione sul modo in cui si può ottenere la massima felicità per il maggior numero possibile di persone. D'altra parte, la sociologia considera che il problema più interessante è esattamente quello dell'origine del potere e della disuguaglianza. Ciò non significa che la teoria scambista del potere sia teoria piena e completa di tutte le manifestazioni del potere. La tipica analisi scambista del potere dice che un individuo ha da offrire qualcosa di cui un altro individuo ha effettivamente bisogno. Se quest'ultimo non può contraccambiare offrendo qualcosa di pari valore, per tenere in vita la relazione non può che cedere potere al soggetto dotato di maggiori risorse. Stando a una delle famose analisi di Blau, il modo in cui un soggetto diventa il leader informale di un gruppo di lavoro consiste nell'essere l'esperto che dispensa consigli ai nuovi arrivati. Il leader ottiene il potere in cambio della sua conoscenza di esperto.

In modo abbastanza strano la teoria dello scambio ha fin qui presentato un modello tecnocratico del potere piuttosto benevolo. A differenza degli economisti, i teorici della sociologia dello scambio non amano menzionare il denaro; preferiscono dare l'impressione che il padrone di una fabbrica abbia potere sugli operai perché è più esperto di loro, mentre sarebbe più semplice dire che il padrone ha il potere perché ha il denaro con cui pagarli. Inoltre, la teoria dello scambio ha dedicato ogni attenzione praticamente a tutti gli aspetti gratificanti degli scambi, riservandone ben poca alla ricerca delle fonti coercitive del potere, quali la conquista di questo da parte dell'esercito, oppure la presa del potere da parte di un movimento rivoluzionario in seguito a una sollevazione armata. Ciò non vuol dire che le situazioni coercitive di questo tipo non possano essere analizzate impiegando un modello in cui degli individui razionali negoziano secondo i loro interessi. L'economista Thomas Schelling ha analizzato le situazioni coercitive come se fossero un gioco di coordinamento in cui è pericoloso per tutti restare esclusi dalla coalizione dominante. L'individuo resisterà alla coercizione solo se nello stesso momento si forma un'ampia coalizione alternativa. Giungiamo così alla cosiddetta teoria «degli effetti del *bandwagon*» (il carro della banda musicale che precede le parate durante le elezioni) o «dei fenomeni di ribaltamento», che si verifica quando periodi di stabilità coercitiva sono intervallati da improvvise rotture e da rovesciamenti della lealtà. Un'altra applicazione della teoria economica al potere coercitivo della quale parleremo più avanti è la teoria della «rendita di protezione».

Ciò che qui vediamo è una lezione che si ripete molte volte nella storia della tradizione utilitaristica: le nostre spiegazioni devono mettere a fuoco non solo i calcoli dell'individuo, ma anche il tipo di situazione strutturale in cui gli individui negoziano tra loro. I mercati sono una situazione di scambio, così come lo sono le più ristrette reti studiate mediante gli esperimenti sociologici di laboratorio nei quali è possibile verificare soltanto poche delle possibili combinazioni di scambio. Esiste però un altro tipo di negoziazione sociale in cui il potere viene imposto in maniera coercitiva. Si può dire

che una parte notevole dell'impresa di costruire una teoria razionalista sta nel tracciare una mappa delle varie situazioni strutturali, nonché del tipo di trattativa che si presenta in ognuna di esse.

La teoria sociologica dello scambio ha dato origine a ramificazioni che hanno preso direzioni molto diverse. Abbiamo notato come ci sia stata la tendenza ad andare nella direzione di un'analisi del potere quale scaturisce dagli scambi effettuati. Un'altra direzione alla quale dedicheremo attenzione nei prossimi paragrafi ha continuato a cercare i luoghi in cui si riscontrano dei mercati nei fenomeni sociali. Una terza direzione di ricerca si è appuntata su ciò che è noto con il nome di teoria dell'equità o della giustizia sociale. Questa teoria scaturisce da una questione riguardante gli scambi sociali sollevata sia da Homans sia da Blau. Gli scambi funzionano secondo un principio sottostante: se ti do qualcosa, in cambio mi dai qualcosa dello stesso valore. Homans assume questo principio di reciprocità come parte fondamentale del suo sistema esplicativo. Quando la reciprocità è violata, le persone si irritano, così come si sentono trattate ingiustamente quando qualcuno non dà loro qualcosa di pari valore. Da qui ha preso le mosse un intero sotto-settore di ricerche dirette ad accertare il modo in cui le persone concepiscono la giustizia sociale, calcolano la giustezza di particolari scambi, reagiscono alle violazioni.

C'è tuttavia da notare che questa linea di analisi, trovandosi ai confini della teoria dello scambio, preme in direzione di un meta-livello che non è lo scambio stesso, ma le regole fondamentali che lo governano. Ma come viene stabilito il principio sottostante? Scaturisce esso stesso quale prodotto dello scambio? Blau cercò di sostenere che i princìpi del corretto scambio compaiono quando uno scambio si è protratto a lungo, ma ammette che prima di tutto a mettere in moto le cose deve essere stata una certa reciprocità iniziale. Ironicamente la teoria dello scambio, cominciata con le critiche di Homans all'approccio normativo all'ordine sociale proposto da Parsons, ritorna a un principio normativo dello stesso tipo per permettere al sistema di scambio di funzionare.

I mercati del sesso e del matrimonio

Probabilmente la caratteristica principale della teoria dello scambio che ha portato alla crescente diffusione dell'approccio razionalista (o economico) allo studio dei fenomeni sociali è stata la tendenza a individuare numerosi mercati di diversa specie. Gli economisti sono entrati piuttosto tardi nell'arena delle tematiche sociologiche; i sociologi, dal canto loro, hanno scoperto da molto tempo che nella società esistono dei sistemi simili al mercato. Come vedremo, i sociologi hanno dato a questi mercati sociali un rilievo diverso rispetto agli economisti.

Una delle prime di queste scoperte è stata fatta dal sociologo Willard Waller negli anni '30. Nel corso di una ricerca sulle scuole medie superiori, Waller analizzò il processo cui dette il nome di «complesso degli appuntamenti» (*rating and dating complex*). Trovò che i teenager di entrambi i sessi dedicavano grande attenzione a osservare chi di loro «usciva» e con chi: un elaborato processo di inviti a feste in casa, danze e appun-

tamenti. Le ragazze più ammirate ricevevano molti inviti, i ragazzi più ammirati potevano star certi di essere ben accolti da chiunque desiderassero; i giovani meno popolari si chiedevano preoccupati se sarebbero riusciti ad avere la ragazza/il ragazzo che preferivano o addirittura a trovarne una/uno qualsiasi. Waller mise in evidenza che la struttura cui siamo di fronte è una specie di mercato sul quale i giovani si presentano stratificati a seconda delle risorse che possiedono (attrattiva fisica, personalità, denaro per abiti e biglietti, estrazione sociale) e di cui si servono per attrarre i partner. Tutti i giovani, a tutti i livelli, molto o poco popolari che siano, devono fare delle scelte strategiche: alcuni hanno di fronte molte scelte ed eliminano i concorrenti, altri hanno poche scelte e lottano per trovare un partner accettabile. Questo mercato degli appuntamenti, osservava Waller, è una versione preliminare del mercato matrimoniale, che finisce per produrre scambi di lungo termine o permanenti. Il sistema di negoziazione è un processo mediante il quale ogni ragazzo e ogni ragazza scoprono quanto contano in confronto agli altri partner. Per questo motivo la situazione rappresenta probabilmente uno dei periodi emozionalmente più stressanti della vita di una persona.

Successivamente i sociologi hanno raccolto l'idea del mercato matrimoniale e se ne sono serviti per spiegare la tendenza delle persone a sposarsi con individui appartenenti alla loro stessa classe sociale (e spesso allo stesso gruppo etnico, allo stesso livello di istruzione e così via). Ciò accade anche nelle società individualistiche moderne, nelle quali i genitori non intervengono minimamente nella scelta del partner dei figli né provvedono a combinare i loro matrimoni. Purtuttavia la distribuzione delle risorse sociali, compresi l'appartenenza di classe e il prestigio etnico o razziale, si conclude nell'endogamia di classe. È questa la «mano invisibile» del mercato che opera per riprodurre la stratificazione sociale.

Un'altra versione della teoria dello scambio fu anticipata dai sociologi del matrimonio e della famiglia. Già prima che Blau formulasse il suo principio secondo il quale il potere discende dallo scambio di risorse ineguali, i sociologi specializzati nel settore avevano raccolto dati che mostrano come l'equilibrio dei poteri tra i mariti e le mogli subisca l'influenza di fattori quali l'ammontare relativo di denaro degli uni e delle altre. Rispetto al marito, la casalinga ha meno potere della donna che ha un lavoro e un reddito proprio; le dimensioni del suo potere dipendono dal confronto tra il suo reddito e quello del marito. Per giunta, una donna ha generalmente meno potere quando ha più bambini, perché questo fatto diminuisce ulteriormente le sue *chances* di procurarsi risorse autonome fuori di casa. Sebbene questa teoria del potere domestico sia stata sviluppata prima della comparsa del movimento femminista degli anni '70, essa è rilevante per ciò che da allora è accaduto. Se il potere di una donna dipende dal confronto tra la sua carriera extradomestica e quella del marito, è comprensibile che la mobilitazione del movimento femminista si accompagni alla richiesta di una maggiore quantità di carriere per le donne. Nello stesso tempo, sposarsi ha perso di valore, cosicché il tasso di nuzialità è caduto, le persone tendono a dilazionare l'età delle nozze, e se si sposano, probabilmente fanno meno figli.

Alcuni sociologi che si identificano con il movimento femminista hanno attaccato la teoria dello scambio per il fatto che è in antitesi rispetto alle donne. Si sostiene che lo scambio è un modo disumanizzante di parlare degli esseri umani, che le donne non

dovrebbero essere trattate come una proprietà economica e che la mentalità del freddo calcolo razionale è un atteggiamento maschile che non si può applicare a una prospettiva femminile. A tutto questo un seguace della teoria dello scambio potrebbe replicare che la teoria si limita a offrire un punto di vista dal quale analizzare ciò che accade nei rapporti tra uomini e donne; non fa una scelta di parte, ma semplicemente mostra ciò che accade se le risorse sono distribuite in un certo modo. La teoria dello scambio non predice che i matrimoni saranno sempre dominati dagli uomini, né che il processo di ricerca dei partner per l'amore e per il sesso è inevitabilmente messo in moto dall'uomo. Ciò che dice la teoria è che il potere deriva da uno scambio di risorse ineguale e che ciascuna delle parti modella il proprio modo di negoziare a seconda del tipo di risorse che possiede. La teoria dello scambio predice con grande chiarezza che chiunque possieda forti risorse economiche riuscirà a dominare il mercato matrimoniale e avrà più potere in famiglia. Quando gli uomini hanno avuto queste risorse, hanno dominato. Analogamente, le donne che hanno acquisito maggiori risorse economiche hanno oggi più potere se si sposano.

I mutamenti dei modelli femminili di carriera hanno influenzato anche il modo in cui avvengono le negoziazioni sessuali. La descrizione di Waller del «complesso dell'appuntamento» degli anni '30 e '40, negli anni '80 e '90 può sembrare piuttosto datata. La prassi dei ragazzi di chiedere alle ragazze di andare al cinema (che pagavano loro) poggiava su una situazione in cui i maschi avevano più possibilità di avere denaro. Se oggi le negoziazioni romantiche si svolgono in modo più ugualitario, è perché i giovani di entrambi i sessi si attendono carriere dello stesso tipo e l'iniziativa è presa in modo più ugualitario da entrambe le parti. Il modello di contrattazione delle risorse ha prodotto un cambiamento anche negli atteggiamenti verso il sesso. Nella prima parte del XX secolo il comportamento sessuale era considerato fondamentalmente un territorio esclusivo dei maschi. Gli uomini parlavano di sesso tra loro, si vantavano delle loro conquiste sessuali e frequentavano le prostitute (oppure, se ricchi, avevano un'amante). Le donne rispettabili non parlavano di sesso apertamente e (almeno in pubblico) si attenevano al principio secondo il quale si possono avere rapporti sessuali solo dopo il matrimonio. In realtà le differenze nel comportamento sessuale dei maschi e delle femmine non erano certamente così estreme come l'ideologia della rispettabilità. Le ricerche sull'attività sessuale mostrano che una certa percentuale di donne aveva avuto rapporti sessuali prima del matrimonio, sia pure in misura inferiore rispetto agli uomini e con un minor numero di partner. Per dirla nei termini della teoria dello scambio, le donne consideravano la sessualità come una risorsa da custodire per negoziare il matrimonio e, siccome gli uomini avevano molte altre risorse, in special modo le professioni superiori e la massima parte della ricchezza, le donne fecero della modestia sessuale una risorsa compensatoria per tentare di controllare gli uomini.

Da questa prospettiva, la ragione per cui i costumi sessuali cominciarono ad allentarsi a partire dagli anni '60 sta nel fatto che le donne acquistavano risorse proprie via via maggiori, sia economiche sia occupazionali. Parlare di sesso in pubblico non era più un tabù; avere rapporti sessuali prima del matrimonio diventava una pratica sempre più diffusa e accettata apertamente; il comportamento sessuale degli uomini e delle donne andava convergendo su un modello simile. Il modello non è ancora lo stesso, ma a questo

proposito la teoria dello scambio fa una chiara predizione: se il potere degli uomini e delle donne in fatto di occupazione e di ricchezza si uguaglia, ci si può attendere che anche il loro comportamento sessuale diventi simile. Il fatto che, come mostrano le medie statistiche, gli uomini e le donne non siano ancora uguali dal punto di vista economico collima con la realtà attuale in cui il comportamento sessuale degli uomini e delle donne resta in parte diverso. Se disaggreghiamo i dati empirici in sottogruppi, ci accorgiamo che le donne che hanno occupazioni di pari livello rispetto agli uomini tendono ad avere modelli di comportamento sessuale più simili a quelli degli uomini. All'opposto, le donne che restano in posizioni occupazionali con scarso potere economico, e in particolare le donne che occupano il ruolo tradizionale di casalinga, tendono ad avere un comportamento sessuale più tradizionale.

Alcuni critici hanno condannato la teoria dello scambio perché rappresenterebbe un punto di vista maschile. Ciononostante questa teoria riesce a spiegare abbastanza bene perché in un certi particolari periodi storici esistono delle cose quali il punto di vista maschile e femminile. Vale la pena di sottolineare che la teoria dello scambio non postula che i gruppi umani abbiano delle culture che nel corso della storia sono indipendenti dagli eventi sociali. Al contrario, essa mostra come le culture scaturiscono dai tipi di situazione di scambio esistenti in un certo periodo; appena quelle strutture di scambio cambiano, la teoria predice che le culture cambieranno di conseguenza. Secondo la teoria dello scambio non esistono assoluti, né biologici né culturali. Osserviamo il periodo storico recente in cui sul mercato matrimoniale generalmente gli uomini avevano maggiori risorse economiche delle donne. Può questo significare che gli uomini sono calcolatori particolarmente abili? Arlie Hochschild sostiene che, al contrario, gli uomini che detengono le risorse economiche non cercano una moglie danarosa; un uomo può seguire le emozioni e innamorarsi di una donna per la sua personalità o per attrazione fisica. I dati, come Hochschild fa notare, mostrano che in amore gli uomini tendono ad essere emotivamente più coinvolti, nel senso che si innamorano prima delle donne e che restano innamorati quando la partner non è più innamorata di loro. D'altro canto, per una donna il matrimonio rappresentava una cosa più importante che per un uomo, dal momento che da esso dipendevano il suo futuro economico e la sua specifica posizione di classe.

Le donne sono «esperte dell'amore», dice Hochschild, nel senso che parlano delle loro relazioni amorose e dei loro potenziali partner molto di più degli uomini. Ma questo parlare d'amore non è un passivo lasciarsi andare nella marea dei sentimenti; è fatto, invece, di una serie di sforzi razionali diretti a tenere sotto controllo le emozioni, a decidere quale uomo può essere o non può essere un buon marito dal punto di vista della donna. Hochschild sostiene che la reputazione delle donne di essere più emotive degli uomini è solo un modo brutale di dire la verità. Le donne parlano delle loro emozioni più degli uomini ed esprimono più emozioni, ma ciò accade perché le donne hanno ricevuto delle incentivazioni sociali a modellare le loro emozioni, ad essere dei manager razionali delle loro emozioni. Gli uomini, dal canto loro, si lasciano semplicemente trasportare dalle loro emozioni, specie in materia di amore, di orgoglio o di rabbia. Finché gli uomini si troveranno in posizione dominante, saranno meno incentivati a controllare attentamente le loro emozioni. Avere delle emozioni non è di per sé né razionale né

irrazionale; razionale è il modo in cui le persone convivono con le loro emozioni. Questa cultura maschile e questa cultura femminile delle emozioni sono poi generate dal modo particolare di disporsi delle risorse, specialmente nella negoziazione sessuale e sui mercati matrimoniali di un determinato periodo storico. Ancora una volta la teoria dello scambio predice che se nel futuro queste sottostanti risorse di mercato cambieranno, cambierà anche ciò che consideriamo cultura maschile e cultura femminile.

Tre applicazioni della teoria sociologica dei mercati: l'inflazione delle credenziali educative, il dualismo del mercato del lavoro e i beni illeciti

A questo punto dobbiamo fermarci per notare che il modo in cui i sociologi hanno sviluppato le loro teorie del mercato differisce alquanto dai modelli di mercato degli economisti. Gli economisti hanno sviluppato un apparato matematico centrato sulla relazione esistente tra i prezzi dei beni e la quantità da produrre di ciascuno di essi. A un altro livello, detto macroeconomico, la teoria cerca di spiegare il ciclo degli affari e la crescita del sistema economico nel lungo periodo. Dal canto loro, le teorie sociologiche generalmente non si sono interessate dei prezzi e della produzione, degli equilibri o della crescita economica. Quando Blau analizza il potere che il leader di una squadra di operai acquista dando consigli, non analizza il prezzo dei consigli nella società; nella realtà tale prezzo non esiste, e ogni prezzo che viene faticosamente stabilito in termini di potere e di deferenza in seno a una squadra di operai è frutto di una trattativa specifica, locale. In generale la teoria economica non si interessa dei problemi del potere, ma concentra l'attenzione sui movimenti di larga scala dell'offerta e della domanda sul mercato in generale, movimenti che cancellano le differenziazioni locali e rendono impossibile il fenomeno del potere. In questo senso il modello degli economisti e il modello dei sociologi si collocano ai poli opposti del *continuum*. Similmente, un'analisi come quella di Waller della ricerca di un partner sul mercato del sesso o del matrimonio compie qualcosa che gli economisti non fanno assolutamente: spiega *chi* scambierà con *chi* e non il risultato aggregato che scaturisce dalla somma del totale di tutti gli scambi. Del resto è piuttosto difficile immaginare l'equivalente sociale del prezzo di equilibrio generale dei matrimoni o il livello totale della produttività matrimoniale [2].

Un altro modo di presentare la differenza è questo: l'economia si occupa di determinati compendi quantitativi di ciò che è stato prodotto per essere scambiato; i modelli sociologici di mercato si occupano invece del tipo di struttura sociale che costituisce gli scambi stessi. Inoltre, mentre la teoria economica tende a dare un'immagine idealizzata di un sistema di scambi ugualitario, la sociologia concentra la sua attenzione sul problema delle disuguaglianze che gli scambi creano o sostengono.

Tratteggiamo brevemente tre esempi di sistemi di mercato sociale dei quali si sono occupati i sociologi.

---

2. Da un punto di vista economico il matrimonio non è un prodotto; è uno scambio mediante il quale un prodotto viene scambiato con qualcos'altro.

Nella società di oggi l'istruzione è diventata il centro del sistema di stratificazione. La posizione di classe che un individuo finisce per avere è influenzata pesantemente dalla quantità di istruzione ricevuta. Ma qui ci imbattiamo in un paradosso: nel corso del XX secolo l'accesso alla scolarizzazione è cresciuto, ma la società non è diventata più uguale. All'inizio del Novecento soltanto un'esigua percentuale della popolazione riusciva a completare la scuola secondaria superiore; oggi, negli Stati Uniti, la grande maggioranza raggiunge quel livello scolastico e circa la metà della popolazione frequenta un *college*. Scuole post laurea, addestramento alle professioni, diplomi avanzati e via dicendo sono diventati comuni come un tempo lo era la scuola media superiore. Ma il distacco tra ricchi e poveri non è diminuito (anzi, a partire dagli anni '70 è cresciuto) e le probabilità di ascesa nella scala sociale rispetto ai propri genitori non sono cambiate: i tassi di mobilità sociale sono più o meno allo stesso modesto livello da molto tempo.

Come possiamo spiegare il paradosso di un'educazione che è cresciuta fino a diventare un immenso sistema, mentre nello stesso tempo il grado di stratificazione è rimasto lo stesso? Una spiegazione sociologica è che l'educazione è un immenso mercato. Le persone investono tempo e sacrifici per avere istruzione scolastica per sé e per i propri figli. Gli studenti si attendono che il risultato di questo investimento sia di trovare un buon lavoro. Tuttavia, ciò che nelle scuole viene «acquistato» non è il posto di lavoro, ma la possibilità di ottenerlo. Come dicono alcuni sociologi, a scuola si acquista un capitale culturale o, per dirla in altri termini, l'educazione conferisce delle credenziali.

Il valore della cultura acquisita con l'istruzione, cioè le credenziali, è simile a quello del denaro. Quanto più grande è la quantità di moneta in circolazione, tanto minore è il suo potere d'acquisto, perché l'aumento della massa monetaria fa crescere i prezzi. Un diploma di scuola media superiore aveva molto valore negli anni '20, perché lo possedeva solo una piccola percentuale della popolazione, e bastava per «acquistare» un buon posto da dirigente. Ma negli anni '60 a possedere il diploma della media superiore erano talmente tanti che con esso si poteva ottenere solo un posto da operaio o da impiegato d'ordine: il suo valore si era eroso a causa dell'inflazione della moneta educativa. La stessa cosa si è verificata con le lauree negli anni più recenti. Quando quasi la metà dei giovani entra a far parte della forza lavoro con un titolo universitario, è scarso il valore che questo ha sul mercato del lavoro. Gli studenti che vogliono fare strada devono proseguire il corso dei loro studi e ottenere titoli più alti e specializzazioni professionali. Si può predire che il processo si ripeterà anche a un livello più alto. Se nel futuro tutti fossero in possesso del titolo di dottore di ricerca o di una laurea, questi titoli elevati non varrebbero a loro volta più di un posto di garzone barista e la competizione si sposterebbe verso titoli ancora più alti.

Ecco dunque una teoria del mercato che spiega perché la stratificazione continua ad esistere anche quando si espandono le istituzioni sociali che, stando a ideologie o a ideali culturali ampiamente diffusi, dovrebbero ridurre la disuguaglianza. Dobbiamo ancora sottolineare che il modo in cui i sociologi impiegano il modello di mercato è diverso da quello usato da gran parte degli economisti convenzionali. Per gli economisti il mercato è un sistema ideale di competizione che produce il migliore dei mondi possibili per tutti. Naturalmente questo faceva parte del programma originale degli utilitaristi che portò al primo sviluppo dell'economia. I sociologi hanno comunque tratto dall'analisi del

mercato un'implicazione alquanto diversa: una modificazione della teoria che consente loro di spiegare come la disuguaglianza e la stratificazione vengano create e riprodotte.

Un punto chiave è rappresentato dal fatto che, come vuole l'economia classica del mercato, se esiste concorrenza perfetta non dovrebbe esserci alcuna disuguaglianza. Nessuno può ottenere profitti nel lungo periodo (come dicono gli economisti: in condizioni di equilibrio), perché se qualcuno pratica un prezzo più alto per ciò che vende, qualcun altro si accorgerà che è possibile avere profitti e verrà a competere su quel mercato; in tal modo la competizione farà scendere il prezzo. Ciò vale per i mercati del lavoro come per i mercati dei prodotti. Se alcune occupazioni raggiungono un livello retributivo più alto delle altre, le persone lasceranno le occupazioni a basso reddito spostandosi verso quelle più remunerate. Alla fine, dopo che le persone si sono affannate a passare da un'occupazione ad alto reddito all'altra, si giungerà a un punto in cui tutte le occupazioni offriranno la stessa remunerazione.

Tutto questo appare così diverso dalla realtà della vita quotidiana che è necessario fare uno sforzo per sbarazzarci dei nostri abituali pregiudizi. Non è normale che i medici guadagnino più soldi degli spazzini? Ma se non ci fossero barriere che impediscono alle persone di spostarsi da una posizione all'altra – ecco un punto chiave della teoria –, un maggior numero di persone entrerebbero nel campo medico e, sovraffollandolo, farebbero abbassare il reddito dei medici fino a un livello medio. Infatti, qualora un numero enorme di individui, molti di più rispetto alla domanda di servizi medici, si dedicasse alla medicina, i dottori guadagnerebbero in media meno degli altri professionisti. Se nella nostra società ciò non accade, è perché esistono grosse barriere di fronte a chi vuol diventare medico. La professione medica è organizzata in modo tale da rendere difficile accedervi alla maggior parte delle persone e gli ostacoli (che comprendono l'inflazione delle credenziali nell'istruzione medica) diventano sempre più alti via via che un maggior numero di persone cerca di entrare nella professione. Se ci immaginiamo un mondo privo di tali barriere tra le occupazioni, avremmo dovunque dei mercati del lavoro competitivi e chiunque guadagnasse più degli altri sarebbe presto sopraffatto dai concorrenti, i quali ricondurrebbero il reddito al livello normale [3]. In una tale società, le uniche occupazioni ad avere una retribuzione più alta della media non sarebbero quelle particolarmente attraenti per condizioni di lavoro e per prestigio: queste, anzi, avrebbero redditi depressi a causa dell'eccesso di offerta. Sarebbero le occupazioni meno attraenti ad offrire retribuzioni più alte per attirare le persone disposte a svolgerle. In questo mondo di mercati del lavoro completamente aperti e competitivi gli spazzini sarebbero le persone più pagate.

3. Talvolta si sostiene che le occupazioni ad alto reddito richiedono un talento particolare e che perciò poche persone sono in grado di esercitarle. Questa obiezione manca il bersaglio: non è necessario che al mondo tutti diventino medici, però il numero di persone dotate di talento è notevolmente superiore al numero di dottori che bastano a far fronte alla domanda di servizi medici. Se infatti l'offerta potenziale di medici eccedesse di gran lunga la domanda, in assenza di ostacoli all'ingresso, sarebbe possibile per la pressione della concorrenza ridurre il reddito dei medici. Similmente, se i medici non monopolizzassero il potere di dispensare antibiotici e altri prodotti farmaceutici per mezzo delle ricettazione stabilita dallo stato, la competizione nel settore dei medicinali porterebbe a un ribasso dei prezzi oltre che a una riduzione della domanda di servizio medico.

Tutto ciò ci sembra paradossale perché è assai lontano dal modo in cui in realtà è costruito il nostro mondo. Ma possiamo far direttamente ricorso a questo tipo di teoria del mercato se teniamo bene in vista il punto cruciale: sono le barriere che impediscono alle persone impegnate nelle diverse occupazioni di competere per gli stessi posti di lavoro. Le barriere sono responsabili della disuguaglianza. Se un mercato del lavoro veramente aperto vuol dire uguaglianza, un mercato chiuso, diviso da barriere occupazionali, è fonte di disuguaglianza.

Una delle più importanti teorie sviluppate seguendo questa impostazione è quella del dualismo del mercato del lavoro. Il mercato del lavoro è dualistico quando vi sono alcune occupazioni contraddistinte da cattive condizioni di lavoro, da orari lunghi, da una scarsa sicurezza del posto e, cosa più importante, da un basso livello retributivo. Nello stesso tempo, altri tipi di lavoro si svolgono in condizioni buone e sicure, hanno orari buoni con straordinari ben pagati, sicurezza del posto garantita dal sindacato per contratto e infine un alto livello retributivo. Perché tutti gli svantaggi si cumulano in un settore e tutti i vantaggi in un altro? Le occupazioni del primo tipo sono aperte alla pressione della concorrenza. Il fatto che in questo settore non ci siano sindacati, né unioni, né associazioni professionali indica che è facile accedervi, che nuovi lavoratori possono entrare facilmente in quest'area e competere con quelli che già vi si trovano, permettendo così al datore di lavoro di pagare bassi salari e di porre condizioni onerose. In questo settore troviamo le attività lavorative degli addetti ai piccoli ristoranti e ai negozietti aperti tutta la notte, dei tassisti, delle cameriere in servizio presso le famiglie o negli alberghi. Nell'altro settore l'attività lavorativa si svolge presso le grandi imprese industriali ed è generalmente sindacalizzata o burocratizzata e protetta dalle leggi. Talora questo settore viene indicato come il settore monopolistico dell'economia (a rigore si dovrebbe dire settore oligopolistico: poche grandi aziende controllano gran parte degli affari). Qui i datori di lavoro hanno una posizione relativamente protetta e possono permettersi di avere dei lavoratori, che hanno a loro volta una posizione protetta dai sindacati e dalle associazioni professionali. Abbiamo così da una parte le piccole imprese soggette alla competizione e operanti con un margine di profitto ristretto, che assumono i dipendenti retribuendoli al livello minimo, dall'altra le grandi imprese organizzate, ricche di finanziamenti, che hanno posizioni di mercato protette e i cui lavoratori sono fortemente garantiti e relativamente ben pagati.

Perché ci sono dei lavoratori disposti a lavorare nel settore competitivo a bassa retribuzione del mercato del lavoro dualistico ? Edna Bonacich fa notare che in molti casi lo spartiacque tra i due settori è segnato da una linea etnica. Oggi, negli Stati Uniti, il settore competitivo a bassa retribuzione è sempre di più il luogo in cui i lavoratori sono neri, ispanici o, in misura crescente negli ultimi anni, immigrati dal Medio Oriente o dal Sud-Est asiatico. I mercati del lavoro protetti ad alto reddito sono alimentati prevalentemente da individui bianchi di origine europea. Si può dire che è questione di discriminazione etnica, ma il problema è di vedere da dove parte questa discriminazione. La teoria della Bonacich è che le popolazioni delle varie etnie acquistano le rispettive identità sociali soltanto quando si verifica l'emigrazione. Ciò significa che coloro che provengono da un paese povero saranno disposti ad accettare un salario relativamente più basso di coloro che sono abituati a uno standard di vita superiore. Prestar servizio in un

negozio aperto di notte per una bassa retribuzione è considerato come un vero e proprio peggioramento del proprio livello di vita per un individuo cresciuto in un paese ricco industrializzato, ma rappresenta un miglioramento del livello di vita se l'individuo è emigrato da un paese povero del Terzo Mondo. Si capisce quindi come questi modelli si siano trasferiti ai gruppi etnici che hanno occupato il settore a basso salario del mercato del lavoro dualistico. All'inizio del XX secolo erano gli immigrati di recente dall'Italia o dall'Europa dell'Est che venivano da paesi in cui il livello di vita era molto più basso in confronto a quello degli Stati Uniti e che perciò erano disposti ad accettare i lavori più sporchi e peggio pagati.

La teoria della frattura dualistica del mercato del lavoro della Bonacich è anche una teoria dell'antagonismo etnico. I lavoratori che accettano salari e condizioni di lavoro di basso livello sono considerati come una minaccia dai lavoratori che pretendono un livello di vita più alto e che magari hanno combattuto battaglie sindacali per avere il controllo dei mercati del lavoro. La discriminazione razziale non è, secondo la Bonacich, una semplice questione di colore della pelle o di accento diverso nel parlare, ma un conflitto essenzialmente economico che riguarda il livello del salario sul mercato del lavoro. Il dualismo del mercato del lavoro comincia dalle differenze tra i gruppi riguardanti le richieste economiche; esso perpetua le differenze etniche, perché l'antagonismo tra i due mercati del lavoro rafforza le identità etniche dell'una e dell'altra parte. Si può dire che i gruppi etnici discriminati sono quelli che inizialmente sono disposti ad accettare lavori mal retribuiti e indesiderabili. Una volta che sono entrati in quel settore lavorativo, sperimentano l'antagonismo che impedisce loro di uscire da quel settore.

Una teoria come quella del carattere dualistico del mercato del lavoro non ha molto da spartire con il tono ottimistico tipico dei pensatori utilitaristici classici. È più simile alla teoria del conflitto, e infatti i teorici del mercato dualistico tendono a identificarsi con quella tradizione teorica. Ma è in sintonia anche con la tendenza delle analisi razionali, centrate sul mercato, della sociologia degli ultimi anni, tesa a rovesciare l'ottimismo della tradizione utilitaristica. Invece di lodare le virtù del mercato aperto, essa punta l'obiettivo sul modo in cui le disuguaglianze sociali sono create e sostenute dalle barriere che impediscono la competizione di mercato aperto tra i settori.

Il terzo esempio di questo tipo di condizioni sociali indesiderabili che scaturiscono da un mercato distorto si trova nel campo della criminalità. Si tratta della teoria dei mercati dei beni e dei servizi illeciti. Consideriamo dov'è nato il crimine organizzato. Durante il periodo del proibizionismo, quando negli Stati Uniti l'alcol era illegale, sorsero delle organizzazioni che ne assunsero la distribuzione. Dove il gioco d'azzardo è illegale sono sorti sindacati criminali dello stesso genere. Ritroviamo la stessa cosa in anni recenti: con la guerra alla droga, la distribuzione di cocaina e di altri stupefacenti è sempre più controllata da gruppi di grandi dimensioni che operano con un alto livello di violenza. In ogni caso il livello di applicazione della norma proibitiva è andato di pari passo con un crescente livello di attività criminale e di violenza su larga scala.

Come si spiega questo fenomeno? Gli studiosi di scienze sociali hanno messo in luce che il prezzo di un prodotto illegale è determinato, come qualsiasi altro prezzo, dall'offerta e dalla domanda. Una severa applicazione delle leggi tende a restringere l'offerta,

ma la domanda dei prodotti illeciti sembra essere relativamente anelastica [4]. Al diminuire dell'offerta, i prezzi dei prodotti illeciti salgono. Le droghe e l'alcol, che pure potrebbero avere un prezzo relativamente basso se fossero lasciati alla libera determinazione del mercato aperto, crescono di prezzo. Questo fatto ha molte altre conseguenze. La prima è che, fin quando non vengono catturati, i venditori di beni illeciti ottengono profitti più alti. Ciò richiama a sua volta sul mercato altri potenziali venditori, e anche se alcuni di loro vengono arrestati e messi in prigione, questo non fa che aprire uno spazio che altri occuperanno. Gli affari illeciti diventano grandi affari. Si noti che ci troviamo di fronte a una latente simbiosi tra l'applicazione della legge e il livello di profitti dei traffici illegali. Se non fosse in vigore la legge, il mercato sarebbe aperto, molti concorrenti vi giungerebbero, con il risultato di far abbassare il livello dei prezzi e dei profitti. Ecco dunque che l'applicazione della legge, per quanto rappresenti un pericolo per il trafficante di droga, costituisce anche una forza strutturale che tende a restringere la concorrenza e a garantire alti profitti.

Il fatto che le organizzazioni criminali che si dedicano al traffico di prodotti illeciti tendano ad essere violente può essere spiegato applicando lo stesso modello. Gli anni '20 segnarono l'apogeo dell'assassinio tra le bande di contrabbandieri di bevande alcoliche, tra le quali a poco a poco la mafia divenne egemone. Gli omicidi si verificavano per lo più nel corso delle lotte tra le bande per il controllo del territorio. In altre parole, le bande si combattevano per stabilire un monopolio. La situazione di oggi è analoga, con la violenza delle bande rivali che cercano di controllare il traffico degli stupefacenti. Nel campo degli affari leciti è improbabile che un individuo usi la forza per escludere dal mercato i concorrenti. Per esempio, una catena di fast food non si serve della dinamite contro un'altra catena di fast food. La ragione è che gli affari leciti sono protetti e controllati dallo stato; colui che li gestisce può ricorrere alla polizia e ai tribunali per avere protezione. Ma gli affari illeciti non possono, per loro natura, avere diritti di proprietà tutelati dallo stato. Compaiono così le bande criminali, che si presentano come una sorta di stato illegale. Naturalmente le bande criminali si dedicano apertamente ad attività di rapina: accade comunemente nel narcotraffico che i gangster scoprano dove si sta trattando la droga o dove la droga è tenuta in serbo e che la rubino. La condizione di assenza di controllo degli affari illeciti scatena una competizione che si svolge senza esclusione di colpi.

Grosse bande, che probabilmente all'inizio sono composte da rapinatori isolati, finiscono per introdurre una certa regolarità negli affari illeciti. Controllando un territorio, rendono possibile ai trafficanti e agli spacciatori di droga di operare in modo

4. Si tratta di prodotti che tendono a generare assuefazione, o che almeno le persone continuano a consumare anche se il loro prezzo sale a livelli molto alti. È per questa ragione che di solito tali prodotti, se leciti, sono gravati da elevate «tasse sul peccato», quali sono oggi le imposte sul tabacco e sull'alcol. C'è da aggiungere che nelle subculture dei loro fruitori tutti questi prodotti illeciti – l'alcol negli anni '20, il gioco d'azzardo sempre, le droghe a partire dagli anni '60 – sono stati associati all'eccitazione, alla fuga dalla *routine* e a un senso di ribellione contro il dominio di una società mediocre. Così, una rigida applicazione della legge non fa necessariamente diminuire la domanda; in realtà accresce il senso di eccitazione e di ribellione, e quindi l'attrattività dei prodotti illeciti.

abbastanza regolare. Naturalmente per questo pagano un prezzo; o la banda gestisce essa stessa il traffico o esercita l'attività di protezione. (Nel passato accadeva la stessa cosa in altri affari illeciti come il gioco d'azzardo, dove la mafia entrava ed esigeva denaro per la protezione.) Il crimine organizzato offre quello che i teorici di orientamento economico hanno chiamato «rendita di protezione», concetto che esamineremo più avanti, quando ci occuperemo della teoria razionalista dello stato. La violenza delle bande criminali non è dunque un fenomeno meramente emozionale o irrazionale, ma dipende direttamente dagli interessi razionali connessi con la costituzione e con la protezione di un mercato di beni illeciti.

Un'altra conseguenza di questo mercato proibito riguarda la parte del consumatore di beni illegali. Quando i prezzi salgono, il consumatore deve pagarli di più. Poiché questi beni generano assuefazione, i consumatori non riescono a ridurre il consumo, ma cercano il modo di avere più denaro. Si genera così quella che è stata chiamata «devianza secondaria»: i tossicodipendenti compiono dei reati, rapine e furti con scasso per procurarsi i soldi per acquistare la droga. L'associarsi della droga con il crimine violento, che è cresciuto a dismisura per l'alto prezzo dei beni illeciti, retroagisce e rinforza il desiderio della gente per bene di reprimere il traffico di droga. È un caso di rafforzamento circolare, e per questo ogni tentativo di risolvere il problema non fa altro che contribuire ad aggravarlo.

In tutti e tre i casi esaminati – l'inflazione delle credenziali educative, il dualismo del mercato del lavoro e i beni illeciti – gli interessi razionali degli individui hanno generato disuguaglianze sociali e conseguenze indesiderate. Tutto ciò fa pensare che il modello di mercato della società contenga qualcosa di paradossale. Il fatto che le persone non vedano le conseguenze delle loro azioni suggerisce l'ipotesi che nella teoria vi siano punti deboli. Le persone fanno crociate contro le droghe, così come le fecero contro l'alcol, senza accorgersi che le loro azioni contribuiscono ad aggravare il problema che intendono risolvere. Rimproverano agli appartenenti alle minoranze etniche di lavorare per salari più bassi e li scacciano perché sporchi e incivili senza accorgersi che la frattura del mercato del lavoro da cui trae vantaggio la maggioranza dominante è responsabile di queste diversità. Individualmente tutti vogliono che le opportunità educative siano le più ampie possibili, senza tener conto che, come conseguenza, per gli stessi posti di lavoro sarà richiesto un livello di istruzione sempre più elevato. In tutti questi casi le azioni razionali al livello individuale portano a conseguenze irrazionali al livello collettivo.

Non desta quindi alcuna meraviglia che negli ultimi anni l'attenzione teorica della tradizione razionalista si sia rivolta allo studio dei paradossi.

Paradossi e limiti della razionalità

Lo studio della razionalità nella società si trovò di fronte a un grave problema teorico. Sia nel modello degli individui che calcolano il proprio tornaconto sia nell'analisi del modo in cui effettuano gli scambi sociali cominciarono ad emergere numerosi paradossi e limiti della razionalità. Lo studio dei paradossi è diventato una parte impor-

tante della tradizione della scelta razionale. L'effetto di questo studio non è stato quello di scoraggiare l'entusiasmo per questo tipo di analisi. Al contrario, ha stimolato l'interesse offrendo ai teorici un vero e proprio rompicapo sul quale arrovellarsi. Si può dire che ha portato allo sviluppo di una teoria pura dei fondamenti dell'azione razionale.

I paradossi emersi sono di due tipi. Al livello dell'individuo esistono limiti alla capacità di trattare le informazioni e di prendere decisioni razionali. A un altro livello c'è il problema del modo in cui gli individui razionali formano i gruppi: insomma, di come è possibile l'azione collettiva.

Il primo gruppo di paradossi, talora designato con il termine *razionalità limitata*, dà origine alla posizione che è detta neo-razionalista. Qui sono in discussione i limiti della capacità dell'individuo di essere razionale. Il problema si presentò dapprima nell'area della ricerca sulle organizzazioni formali, ossia in quella che possiamo chiamare scienza dell'amministrazione o del management. Studiando il comportamento dei manager delle organizzazioni, Herbert Simon mise in evidenza che un problema cruciale era quello di trattare tutte le informazioni in arrivo e di scegliere quali servono per agire. Il manager razionale cerca di massimizzare le ricompense e di minimizzare i costi; la differenza tra le due cose costituisce il profitto dell'organizzazione. E va bene: ma che cos'è che egli deve massimizzare e minimizzare? Presumibilmente, l'organizzazione – per esempio una fabbrica del settore manifatturiero – deve massimizzare la produzione. Ma se accadono troppi incidenti e troppi operai si feriscono, si ha un rallentamento della produzione e una crescita dei costi; pertanto anche la sicurezza deve essere massimizzata. Inoltre, si devono produrre beni nel più breve tempo possibile, anche se ciò comporta uno spreco di materie prime? Presumibilmente il controllo dei costi deve far parte dei fini razionali. L'elenco può continuare. Tener basso il costo delle retribuzioni è importante, ma è altrettanto importante tenere alto il morale degli operai. La qualità, la quantità, la tempestività, la capacità di affrontare gli insuccessi e di pianificare il futuro, tutte queste cose fanno parte del «pacchetto» che un manager razionale deve massimizzare.

Nei suoi studi sul comportamento amministrativo Simon è giunto alla conclusione che un manager non può fare tutto in una volta e che neppure ci prova. Secondo la classica formulazione che Simon ha elaborato assieme a James March, il manager razionale *non massimizza*, ma *soddisfa*. Il significato di quest'ultimo termine è il seguente. Un manager deve tener conto di una serie di cose: la quantità, la qualità, la rapidità, la sicurezza della produzione ecc. Per ciascuna area fissa un livello di soddisfazione; se l'andamento si uniforma a quel livello, non deve dedicare molta attenzione a quell'area, ma seguire la routine esistente. Concentra invece l'attenzione su un'area alla volta, quella che sembra aver bisogno dei maggiori cambiamenti. Generalmente si tratta dell'area in cui si presentano i problemi più seri e dove la situazione è caduta al di sotto del livello di soddisfazione. Il manager razionale non cerca dunque di massimizzare ogni cosa in una volta. Egli soddisfa (cioè accetta un livello meramente soddisfacente) in ogni area che per il momento può essere trattata in modo routinizzato e concentra la sua attenzione nel porre rimedio a ciò che non funziona nelle aree meno soddisfacenti.

Questo principio per cui è impossibile massimizzare mentre è razionale soddisfare è chiamato principio della razionalità limitata. La razionalità non può essere universale, perché l'azione dell'individuo ha dei limiti. Non è razionale proporsi di agire come l'at-

tore economico ideale che prima di fare una scelta considera tutte le possibili alternative esistenti sul mercato. Il costo che comporta elaborare le informazioni riguardanti tutte le alternative esistenti finisce per superare il ricavo. Ed è meglio fare una scelta relativamente precoce e procedere poi ad aggiustamenti se le cose non funzionano a un livello soddisfacente. È questa la posizione detta neo-razionalista.

March e Simon formularono il loro principio di soddisfazione verso la fine degli anni '50. Da allora sono venuti alla ribalta numerosi altri problemi riguardanti i limiti della scelta razionale. Prendiamo in considerazione il principio fondamentale di Blau della teoria dello scambio: l'attore sceglie il profitto più alto e questo viene calcolato moltiplicando le ricompense (al netto dei loro costi) per la probabilità di conseguire ciascuna ricompensa. Ma come è possibile comportarsi in questo modo nella vita reale? Come misurare la probabilità di ricevere una ricompensa (per esempio, divertirsi sulla spiaggia e perdere un giorno di lavoro) in confronto a un'altra ricompensa (rinunciare alla spiaggia e sgobbare tutto il giorno)? Il problema è che di solito gli esseri umani in carne e ossa, a differenza delle distribuzioni matematiche idealizzate delle equazioni degli economisti, non hanno informazioni chiare e affidabili riguardo alle probabilità che varie cose si verifichino.

Un problema che ha attinenza con il precedente è che quasi tutte le cose sulle quali gli individui decidono non si misurano con la moneta, e quindi non sono comparabili in senso stretto. Come valutare una giornata trascorsa sulla spiaggia confrontandola, diciamo, con la pace dell'anima per aver effettuato il proprio lavoro? È questo il problema di un comune denominatore per mezzo del quale comparare cose diverse. Anche quando alcune di quelle cose sono espresse in moneta (la paga di un giorno), come possiamo compararle con altre cose non monetizzabili (il divertimento sulla spiaggia)? Le cose vanno anche peggio se seguiamo alla lettera il modello di Blau: qual è il comune denominatore che ci permette di moltiplicare la *Ricompensa* per le *Probabilità di ottenerla*? Poiché le ricompense e le probabilità non appartengono allo stesso genere, quando le moltiplichiamo le une per le altre, in quale misura si esprime il risultato? E le unità di ricompensa moltiplicate per le probabilità in un'area (divertirsi sulla spiaggia) appartengono allo stesso genere delle unità di ricompensa moltiplicate per le probabilità in un'area diversa (sgobbare tutto il giorno)? In conclusione: questa analisi solleva dubbi circa la possibilità che nella vita sociale gli esseri umani, per razionali che siano, facciano realmente questi calcoli.

Probabilmente sono questi i motivi per cui i ricercatori che studiano il modo in cui le persone concretamente fanno calcoli e prendono decisioni hanno trovato che esse non seguono le regole classiche della razionalità. Questo tipo di ricerca ha preso il nome di studio delle «anomalie» della scelta o «euristica». Una parte dei risultati più noti sono stati sintetizzati dagli psicologi Tversky e Kahneman. Se, per esempio, chiediamo a una persona di scegliere tra diverse situazioni in cui esiste un equilibrio tra ricompense e rischi di costi diversi, è più probabile che opti per la scelta più rischiosa quando l'alternativa viene presentata come un'opportunità di guadagnare qualcosa anziché facendo perno sulla probabilità di perdere qualcosa. La gente pensa che un determinato provvedimento pubblico sia più accettabile se gli si dice che offrirà lavoro al 90% che non se gli si dice che porterà disoccupazione al 10%. I modelli di scelta euristici di questo tipo sono

numerosi. La gente tende a considerare più alto il costo se si deve calcolare sottraendolo da qualcosa che si ha già, che non se si deve calcolare sottraendolo da qualcosa che si potrebbe avere in futuro. Quando a un individuo vengono presentate delle scelte ipotetiche, è più probabile che consideri inaccettabile un costo che rappresenta un rischio per qualcuno che egli conosce personalmente che non se rappresenta un rischio per tutti.

In genere la gente non presta molta attenzione alle informazioni statistiche, ma preferisce agire in base alle informazioni congruenti con i propri vecchi stereotipi a riguardo di ciò che accadrà. Agenti di borsa e giocatori d'azzardo, che pure si occupano professionalmente di probabilità, usano gli stereotipi culturali anziché il puro calcolo. Perfino la memoria è influenzata da queste strategie euristiche; le persone ricordano le circostanze che confermano i loro stereotipi e dimenticano quelle che li smentiscono. In breve, le persone non cercano un'informazione a tutto campo né fanno calcoli rigorosi in base ad essa. La cosa non desta sorpresa se ci poniamo dal punto di vista del modello dell'ottimizzazione anziché da quello della massimizzazione. Le persone scelgono molto più spesso una certa alternativa medica se è presentata in termini di vite perdute anziché di vite salvate. Cerchiamo di evitare perdite più di quanto cerchiamo di avere guadagni. Non c'è da meravigliarsi allora che nella vita reale le persone accettino la routine, se non è troppo cattiva, e che passino il tempo più a rimediare ai guasti che a massimizzare i guadagni.

L'altro set di paradossi del comportamento razionale non riguarda il modo di pensare degli individui, ma la capacità di coordinare le azioni all'interno di un gruppo. Questi problemi, che possiamo chiamare di coordinamento sociale, sollevano dubbi sulla stessa possibilità razionale degli individui di formare una società. Il più famoso di questi problemi, detto problema del *free rider* (viaggiatore a sbafo), fu formulato da Mancur Olson nel 1965. Immaginiamo che vi siano dei «beni pubblici», ossia qualcosa che è a disposizione di chiunque e che non può essere consumato individualmente senza che anche gli altri possano farlo. La disponibilità di aria pura, la raccolta e lo smaltimento dei rifiuti, il controllo della criminalità sono esempi di beni pubblici. Il paradosso del *free rider* di Olson è questo: l'individuo razionale non vuole contribuire ai costi necessari per fornire i servizi pubblici, cionondimeno vuole averli. Poiché sono pubblici, questi servizi esistono sia che io contribuisca alla loro effettuazione sia che io non contribuisca. È come se ci fosse un servizio di bus gratuito mantenuto dai contributi volontari della comunità. (Un esempio che esiste realmente è quello delle emittenti televisive o radiofoniche pubbliche sostenute da contributi volontari.) Se posso viaggiare gratuitamente, perché scomodarmi a pagare il contributo volontario? Va da sé che qualcuno dovrà pur pagare il contributo, ma il mio tornaconto personale vuole che siano gli altri a farlo e non io.

Come accade allora che qualcuno paga il contributo per i beni pubblici? Olson conclude che non si può farlo appellandosi al tornaconto individuale. Al contrario, i beni pubblici devono essere offerti mediante una decisione arbitraria e coercitiva. Se vogliamo avere i trasporti pubblici o l'aria pura, è necessario che siano varate leggi che impongono tasse e che vietano l'inquinamento. Ove fossero oggetto di interessi meramente privati, non li avremmo mai.

C'è da notare a questo proposito che non è possibile risolvere il problema del *free*

rider dicendo che le persone hanno in mente l'interesse del gruppo, cioè che provano un senso di solidarietà per la collettività, perché una risposta del genere ci spinge a chiederci fino a che punto degli individui egoisti che pensano solo al proprio interesse possano concretamente anteporre l'interesse del gruppo al loro immediato interesse egoistico. Infatti se diciamo che le persone sono altruiste (realisticamente dovremmo dire che alcune persone, non tutte, sono altruiste) usciamo dal quadro di riferimento teorico fondato sull'individuo razionale che mira al proprio interesse. Il problema teorico è infatti di vedere se gli interessi del gruppo possono fondarsi sugli interessi individuali senza presupporre l'esistenza di altri fattori non egoistici quali l'altruismo o la solidarietà.

Un'altra versione del problema del *free rider* è detta il «dilemma del prigioniero». Deriva dalla teoria dei giochi, un metodo ideato durante la seconda guerra mondiale per analizzare le decisioni strategiche. Nella teoria dei giochi ciascun giocatore deve scegliere tra due alternative e ognuno sa che anche l'altro può scegliere tra due alternative. Le perdite o le vincite di ciascuno dipendono da come le scelte si combinano. Nel dilemma del prigioniero immaginiamo che due individui sospettati di aver commesso una rapina si trovino rinchiusi in una cella. La polizia dà a ciascun sospettato la stessa scelta: se confessi e l'altro no, avrai una pena lieve e l'altro riceverà una pena severa; se non confessi e l'altro sì, la situazione si rovescia: lui esce e tu resti in galera. Naturalmente se nessuno dei due confessa mancano le prove di chi ha commesso il crimine e tutti e due saranno liberi. Per spingerli a confessare, la polizia offre la quarta alternativa: se confessate tutti e due, la confessione non conterà troppo, e tutti e due avrete una sentenza moderata, una via di mezzo tra la pena più lieve e la più grave.

Ovviamente il miglior risultato si avrebbe se entrambi i prigionieri avessero fiducia l'uno nell'altro e rifiutassero di confessare: sarebbero liberi tutti e due. È questo il migliore dei mondi possibile che si realizza se i due individui mostrano che tra loro c'è solidarietà sociale. Ma se supponiamo che invece non abbiano fiducia l'uno nell'altro? Per via degli incentivi che ciascuno ha sapendo che li ha anche l'altro, è maggiore l'interesse personale dell'individuo a confessare, a lasciar perdere l'altro e a uscire. Spinge inoltre a lasciar subito perdere l'altro tizio il fatto che se è lui a farlo per primo, la mia confessione non ha alcun valore. Gli interessi strategici dei due individui sono in antitesi l'uno con l'altro e ciò impedisce loro di dar vita a una solidarietà sociale che avvantaggerebbe tutti e due.

Il dilemma del prigioniero corrisponde a un mondo sociale in cui l'esistenza dei beni pubblici è molto apprezzata, ma in cui gli individui perderebbero qualcosa pagando per essi un contributo quando altri non lo fanno. Ci vorrebbe una garanzia che l'altra parte adempirà l'obbligo, ma non c'è modo di saperlo e in realtà ci si può figurare che gli altri faranno esattamente lo stesso. Se assumiamo che l'altra persona è fondamentalmente egoista, oppure semplicemente diffidente, il risultato è lo stesso. Individui razionalmente egoisti che trattano con altri individui razionalmente egoisti non sacrificheranno mai alcunché per il bene pubblico perché sarebbe uno spreco. È questo che fa della situazione un dilemma.

Soluzioni razionali per creare solidarietà sociale

Negli ultimi anni sono stati fatti tentativi sempre più sofisticati per aver ragione di questi problemi. Dopo tutto, tra le persone talvolta esiste coordinazione sociale. Ma è possibile renderne conto partendo dalla prospettiva dell'individuo razionale? Uno dei modi che sono stati proposti per risolvere il problema della coordinazione sociale ha fatto ricorso ai giochi reiterati. Cioè a dire, ci si rifà alla teoria dei giochi, assumendo però che gli individui non giochino una sola partita isolata, ma una serie di partite con gli stessi partner. Si ottengono così dei modelli di gioco di lungo periodo che possono essere diversi da ciò che accade in una singola partita. L'approccio del gioco reiterato non è giunto però a un chiaro consenso sul fatto che questa sia la soluzione generale al problema della creazione razionale della coordinazione sociale. Intanto, è vero che modella delle situazioni di vita sociale? Nel caso del dilemma del prigioniero, ciò che determina il dilemma è proprio il fatto che ai prigionieri è data soltanto una *chance* e che è stato loro proibito di imparare dalla prima volta e di ritentare.

C'è poi un secondo tipo di questione: cosa determina i compensi offerti in un certo gioco? E ancora, perché le regole del gioco sono state formulate così come sono e quali regole stabilirebbero che le persone devono giocare una serie di partite? È facile produrre questo in laboratorio in qualunque modo il ricercatore desideri, ma nel mondo reale perché le persone creano certi particolari tipi di gioco? Forse esiste un livello superiore nel quale le persone devono giocare una partita per stabilire quali tipo di giochi giocheranno.

Questa tendenza a distinguere giochi di primo grado e giochi di secondo grado corrisponde a un indirizzo pervasivo della produzione teorica contemporanea. Ci stiamo abituando a distinguere qualsiasi cosa definendola di primo grado e di secondo grado; così, per esempio, fra qualche capoverso incontreremo *free riding* di primo e di secondo grado. Possono esserci addirittura effetti di terzo e di quarto grado i quali mostrano come sia possibile cadere in una regressione all'infinito di metalivelli. Anche questo è un problema con il quale la sofisticata teorizzazione dei nostri giorni si trova a fare i conti. È un problema particolarmente difficile perché le soluzioni di questo tipo (giochi reiterati e metalivelli) sono rivolte a risolvere il problema di individui che creano coordinazione di gruppo, ma non l'altra serie di paradossi che si riferiscono alla razionalità limitata degli individui. Individui che operano sottostando a limitazioni cognitive e non in forza di una razionalità pienamente matematica, possono calcolare delle serie di giochi che si prolungano nel futuro, ossia possono dare una spiegazione ai vari metagiochi? Resta da vedere se la razionalità limitata non faccia crollare tutti questi giochi come un castello di carte troppo alto.

Alla fine degli anni '80 molti sociologi hanno formulato un approccio diverso alla creazione razionale della solidarietà sociale. Lavorando separatamente, Michael Hechter e James Coleman hanno elaborato delle teorie che risolvono il problema in un modo abbastanza simile. Tutti e due partono dalla circostanza che in molti casi gli individui hanno bisogno gli uni degli altri. Certe cose possono essere prodotte soltanto cooperando: basta pensare alla pubblica sicurezza, alla lotta contro la criminalità, alla produzione economica che cresce con la divisione del lavoro e così via. Il problema è di sapere

come gli individui possano superare la sfiducia reciproca. In certe situazioni c'è una domanda di norme o di solidarietà. Ma quando le persone riescono a superare il loro problema del *free rider*, e a produrre un bene collettivo per far fronte a questa domanda?

Per Hechter la condizione essenziale è che ciascun membro del gruppo sia in grado di controllare e di sanzionare ogni altro membro al fine di impedire il *free riding*. Per esempio, un partito politico riuscirà a sviluppare un'azione congiunta come gruppo solo se i suoi iscritti possono controllare se tutti votano veramente per il partito, partecipano alle riunioni, lottano contro il comune avversario. La solidarietà dipende dunque dalle comunicazioni. I piccoli gruppi generano più facilmente solidarietà, poiché il comportamento di ciascuno dei membri è immediatamente visibile a tutti gli altri. Quando diventano più grandi, la solidarietà è più difficile e generalmente dipende da alcuni membri del gruppo che diventano specialisti nel controllo degli iscritti. Qui si presenta però un secondo pericolo: la possibilità che questi specialisti abusino del loro potere per i propri fini. Si tratta del vecchio problema: chi controlla i controllori?

La solidarietà richiede qualcosa di più della sorveglianza. Richiede che i singoli membri del gruppo abbiano delle risorse da usare per controllarsi reciprocamente. Devono avere qualche mezzo per ricompensarsi l'uno con l'altro per la cooperazione o per punirsi per la mancata cooperazione. Hechter sostiene che generalmente le ricompense positive producono molta più solidarietà delle punizioni. La minaccia delle punizioni tende a generare sfiducia ed è un incentivo a nascondere alla sorveglianza il proprio comportamento, e per questo i gruppi che fanno affidamento sulle ricompense positive producono generalmente più solidarietà. Questa però non è facile da mantenere, dal momento che un gruppo che produce beni materiali con i quali ricompensa i suoi membri (per esempio una fattoria collettiva in cui ciascuno ottiene di più da mangiare se tutti si impegnano nel lavoro) accresce la possibilità che gli individui possano ottenere la stessa ricompensa lavorando di meno in qualche altro posto (per esempio lasciando la fattoria per andare a lavorare dove i salari sono più alti). In generale Hechter mostra che la solidarietà raggiunge livelli più alti quando la ricompensa consiste in qualcosa di intrinseco, come l'approvazione sociale o la protezione contro un nemico, di quando la ricompensa è estrinseca, come un pagamento materiale. Questo accade perché è più probabile che le ricompense intrinseche siano collegate in modo speciale con quel gruppo particolare, mentre è più probabile che le ricompense estrinseche portino alla contrattazione di mercato, la quale stimola gli individui a procedere per conto proprio alla ricerca dell'affare migliore.

Coleman dà ancora maggior risalto al fatto che le sanzioni positive (ricompense per la condiscendenza) sono più efficaci delle sanzioni negative (punizioni per la mancata condiscendenza). Infatti, se le sanzioni negative sono numerose, crescono i costi per applicarle alle persone. Sarà necessario compiere sforzi in più per scovare la devianza che alcune persone nascondono al gruppo. Talora gli individui non condiscendenti oppongono resistenza al controllo o addirittura lo respingono, cosicché coloro che sono addetti a far rispettare la norma dovranno esercitare su di loro più potere sanzionatorio facendo ricorso anche alle armi. Tutto ciò dà origine, in seno alla comunità di cooperazione, a un'organizzazione formale specializzata nell'esercizio del controllo. Questa organizzazione richiede risorse ed è portatrice di interessi propri. Siamo ora di fronte

a un problema di *free riding* di secondo grado che è emerso dai tentativi di controllare il *free riding* di primo grado.

È preferibile evitare o minimizzare il problema dei controlli specializzati, formali. Coleman sottolinea che questo è facilissimo se la comunità consta di una densa rete di interazioni ed è chiusa agli estranei. In questo caso i controlli possono essere informali anziché formali. I controlli informali, oltre ad essere meno costosi, hanno più probabilità di comportare sanzioni positive rispetto ai controlli formali. È naturale che gli individui preferiscano conformarsi in seno a un piccolo, denso gruppo, perché provano sentimenti di appartenenza quale ricompensa per essersi conformati. Se invece i controlli sono esercitati in modo più impersonale e comprendono per lo più delle punizioni, il gruppo è tenuto insieme non tanto da sentimenti positivi di utilità quanto dal timore di essere scoperti.

Finora la teoria della scelta applicata alla solidarietà non è stata analizzata né sottoposta a prova in modo ampio ed esauriente. Non sappiamo ancora se è in grado di predire empiricamente le variazioni alle quali è soggetta la solidarietà: i luoghi nei quali è più intensa e quelli in cui è soltanto tiepida, dove crolla e dove non giunge mai ad assumere una posizione di primo piano. Un problema nel quale ci si imbatte cercando di provare la teoria è che numerose condizioni specifiche possono avere un significato diverso agli occhi di chi ha un diverso approccio teorico. La teoria di Hechter e Coleman predice che la solidarietà sarà massima quando i gruppi sono piccoli, caratterizzati da una densa interazione, chiusi agli estranei, e quando al loro interno gli individui si controllano strettamente l'un l'altro e si scambiano ricompense positive come la stima personale. Il guaio è che queste stesse variabili si ritrovano anche nella teoria rituale della solidarietà che scaturisce dalla tradizione durkheimiana. Nella teoria rituale della solidarietà (come vedremo nel Capitolo 3), l'alta densità dell'interazione, il concentrarsi dell'attenzione del gruppo e il condividere le emozioni sono gli ingredienti essenziali per produrre sentimenti di solidarietà.

Riusciremo a trovare un modo per provare quale delle due teorie ha ragione misurando separatamente i fattori che, secondo ciascuna di esse, sono all'opera? Oppure andrà a finire che tutte e due convergeranno sugli stessi processi fondamentali? Se fosse vera quest'ultima ipotesi, ci troveremmo di fronte all'ironica conclusione che la tradizione utilitaristica e la tradizione di Durkheim, che per anni e anni sono state considerate antagoniste – Durkheim contro Spencer, Homans contro Parsons –, poggiano in ultima analisi su fondamenti comuni. Se ciò accadrà oppure no lo vedremo nel futuro.

La scienza economica invade la sociologia e viceversa

Il singolare risultato di questa attenzione per i paradossi della razionalità e per i tentativi di superarli è che il modello di mercato non sembra più tanto importante. I pensatori che sostengono un approccio dell'azione razionale dedicano più tempo a mostrare come funzionano i rapporti estranei al mercato che a imitare gli economisti. L'attore razionale, a sua volta, sembra ritirarsi dal centro del palcoscenico; assomiglia di più a una vuota

silhouette che tratteggia i contorni di un argomento che ci interessa; però ora badiamo di più ai modi in cui essa è messa in ombra dai limiti della sua razionalità e ingabbiata dalle costrizioni delle strutture sociali. Certamente gli studiosi di scienze sociali che appartengono a questa scuola di pensiero pensano ancora che gli individui siano mossi dal proprio tornaconto, ma l'attore razionale che essi hanno in mente non compie le azioni che massimizzano il suo interesse e solo a tratti riesce ad essere veramente egoista. Accade qualcosa di simile con il problema delle bugie: non c'è dubbio che le persone prive di princìpi mentono ogni volta che possono, ma possono anche smettere di farlo e dire il più delle volte la verità perché è troppo faticoso mentire in modo coerente.

Così, per quanto si parli dell'invasione delle scienze sociali da parte dell'economia verificatasi negli ultimi anni e del diffondersi della teoria dell'attore razionale, questi termini non danno un'idea precisa di ciò che accade nel mondo intellettuale di oggi. Non è semplicemente che ora la teoria economica si applichi in ogni campo; per poterla applicare è stato necessario modificarla. E parlare più in generale della teoria della scelta razionale come di uno dei movimenti intellettuali popolari non significa che ora pensiamo che ogni cosa si basa sul calcolo razionale individuale. All'opposto, scopriamo quanto dovranno diventare complicati e sottili i nostri modelli di razionalità per essere in grado di spiegare i problemi delle interazioni e delle organizzazioni sociali. Sarebbe più appropriato parlare di «rompicapo della razionalità», o di «controversie sulla razionalità», perché il fascino intellettuale di questo approccio sta più nei problemi e nel modo di affrontarli che nelle soluzioni.

È vero che negli ultimi anni gli economisti si sono occupati di argomenti quali la famiglia, la criminalità, l'istruzione e la politica, aree che tradizionalmente sono rimaste al di fuori degli interessi strettamente economici per i prezzi e per la produzione. D'altra parte, molti sociologi e molti politologi hanno adottato vari elementi tipici del modo di pensare degli economisti. Ma gran parte delle modificazioni si sono verificate nell'ambito di questo dibattito sociale ed economico, cosicché esso non rappresenta più molto l'economia tradizionale. Il nocciolo teorico dell'economia moderna è rappresentato dal modello matematico altamente sofisticato noto con il nome di teoria dell'equilibrio generale. Si tratta del tentativo di provare in modo rigoroso che esiste (almeno in linea di principio) un equilibrio generale dei prezzi di tutti i beni e servizi, una condizione in cui il mercato è in una situazione in cui la domanda assorbe tutta l'offerta (ogni cosa è venduta; non ci sono disoccupati) e che questo equilibrio è stabile e unico (c'è un solo modo in cui può verificarsi).

Questo mercato ideale è estremamente astratto. Molti teorici dell'economia pensano che in realtà un equilibrio generale non esista, neppure ipoteticamente, e che in ogni caso non aiuterebbe a risolvere i problemi pratici come quello di predire quale livello raggiungerà l'anno prossimo l'inflazione o il costo dell'assistenza medica. Tuttavia, i teorici dell'economia continuano a dedicarsi al problema dell'equilibrio generale perché offre un ideale stupendo di come dovrebbe funzionare il mercato nella sua incarnazione ideale e perché è uno stimolante rompicapo matematico che esprime una grande ingenuità creativa nel proporre e nel confutare le varie soluzioni. Questo, infatti, è tipico del modo di operare del mondo intellettuale. I rompicapo stimolanti affascinano i soggetti dall'intelletto brillante e acquistano vita propria, indipendentemente da ogni

connessione con gli altri problemi che la gente desidera risolvere. La conclusione è che quando gli economisti entrano nel campo della sociologia, gli strumenti che portano con sé non sono certo quelli che costituiscono l'armamentario matematico dell'analisi dell'equilibrio generale (o anche parziale). Spesso portano alcune idee molto più semplici che offrono degli spunti penetranti, ma che non sono più avanzate delle idee antagoniste impiegate dai sociologi. In altre parole, al di fuori del loro campo specifico gli economisti se la prendono alla leggera e, seppure portano idee fresche, esse non sono più sofisticate delle teorie elaborate dai sociologi, ma sono semplicemente diverse.

È abbastanza interessante il fatto che nello stesso tempo in cui gli economisti hanno cominciato a invadere il campo della sociologia, i sociologi hanno effettuato a loro volta una piccola invasione concettuale nella direzione opposta. Man mano che il nesso tra economia e sociologia ha attirato maggiore attenzione, i sociologi si sono interrogati sul modo in cui i mercati operano in concreto e si sono chiesti se l'approccio centrato sulle tendenze generali delle condizioni della concorrenza sia il modo più proficuo per comprendere come le persone effettuano gli scambi economici. La maggioranza delle persone compra o vende innumerevoli volte presso gli stessi negozi, gli stessi datori di lavoro o presso altre unità economiche; non confronta i negozi e non cambia lavoro né molto spesso né su una scala molto larga, e perciò non sperimenta neppure una frazione delle opportunità offerte dalla concorrenza che sono teoricamente disponibili. Alcuni sociologi hanno suggerito che il miglior modo per analizzare tali situazioni consiste nel rappresentare le connessioni che le contraddistinguono come delle reti sociali locali anziché come mercati di ampie dimensioni.

Nell'ambito di questo indirizzo, una delle idee più perspicaci viene da Harrison White, il quale sostiene che ciò che chiamiamo mercato generalmente è una rete di produttori che reciprocamente controllano ciò che stanno facendo. Per esempio, gli industriali dell'abbigliamento si osservano attentamente l'un l'altro per vedere quali tipi di stile vendono bene nella stagione in corso. Non solo i produttori si imitano tra loro, ma cercano anche di distinguersi, cosicché quello che vendono è relativamente unico. Se un produttore ha successo nel ritagliarsi una specifica nicchia nel mercato, non deve competere con tutti gli altri produttori e i suoi prezzi di vendita non sono spinti al ribasso dalla concorrenza, così come accadrebbe se tutti vendessero la stessa cosa. Il mercato non è dunque semplicemente l'incontro dell'offerta e della domanda; è una faccenda di fornitori (produttori) che cercano di capire come possono vendere dei beni simili a quelli che sono già disponibili, ma non tanto simili da trovarsi in competizione diretta.

Nella versione di White l'immagine del mercato è più dinamica e innovativa di quella tradizionale degli economisti e per questo aspetto si attaglia meglio al mondo moderno. Un altro elemento di realismo della teoria di White del mercato inteso come rete sociale è quello che spiega perché la punta avanzata del mercato è rappresentata di solito dalla tendenza verso i beni più costosi e di lusso: l'attuale società del consumatore attento allo stile. E aiuta a spiegare un fatto che ha sempre rappresentato un punto dolente della teoria economica tradizionale: perché c'è tanta disuguaglianza di ricchezza nel sistema capitalistico. Nella teoria tradizionale la concorrenza dovrebbe spingere i profitti al livello più basso possibile; nel modello della rete, invece, i produttori che hanno successo sono quelli che, almeno per qualche tempo, trovano delle nicchie nelle quali i loro prodotti

sono unici e quindi al riparo della concorrenza. E quando la concorrenza raggiunge la loro nicchia, la maggior parte della ricchezza va a coloro che sono più svelti a spostarsi verso un altro prodotto. La disuguaglianza e l'innovazione sono collegate tra loro. Per questa ragione dobbiamo aspettarci che il capitalismo attuale ad alta tecnologia, innovativo, orientato al consumatore, non diventerà affatto più ugualitario. Sono idee di questo tipo che i sociologi offrono per la comprensione di alcuni problemi economici, forse con migliori risultati degli economisti.

Harrison White ci mostra come può essere organizzato un mercato in cui la concorrenza è ridotta al minimo e gli scambi sono incanalati entro circuiti relativamente angusti. Sotto questo aspetto il suo modello assomiglia alla teoria della frattura dualistica del mercato del lavoro che già abbiamo preso in considerazione e tutte e due le teorie spiegano come i processi di mercato generino disuguaglianza. Un'altra modificazione della teoria economica del mercato è rappresentata dalla cosiddetta questione «mercato contro gerarchia». Oliver Williamson (un economista la cui influenza è andata oltre il terreno della sua disciplina) ha messo in evidenza che talvolta è razionale abbandonare il mercato aperto. Dal punto di vista della teoria pura del mercato, i venditori e i compratori di forza lavoro (cioè i lavoratori e i datori di lavoro) dovrebbero essere sempre liberi di avviare e di interrompere gli scambi quando si presenta loro un'occasione migliore. In questo modo i datori di lavoro riescono ad acquistare al prezzo più basso la forza lavoro, e di converso i lavoratori si spostano per andare dove i salari sono più alti. In realtà, nella maggior parte dei mercati il lavoro non si negozia giorno per giorno, ma si stipulano contratti di lavoro di lunga durata. Invece di contrattare costantemente sul mercato aperto, i lavoratori e i datori di lavoro danno l'avvio a una struttura gerarchica relativamente permanente. Gli individui che lavorano in un'organizzazione contrattano la retribuzione al momento dell'assunzione, ma una volta entrati in servizio eseguono gli ordini senza contrattare il costo di ogni loro singolo atto.

È razionale che si passi dal mercato alla gerarchia, teorizza Williamson, quando i *costi della transazione* connessi alla contrattazione sono alti. Se un individuo deve impiegare una grande quantità di tempo nel tentativo di trovare dei lavoratori che vogliono e sanno fare un certo lavoro, è più razionale assumerli per un lungo periodo. I costi della transazione sono massimi quando l'esistenza di un forte potenziale di sfiducia rende necessari molti sforzi per controllare i possibili imbrogli della controparte. È razionale anche abbandonare il mercato quando i servizi che un individuo intende acquistare sono relativamente unici e solo pochi possono offrirli, oppure quando per un lavoro è necessaria una gran quantità di addestramento e di cooperazione per rendere produttivi i lavoratori. In assenza di queste condizioni – per esempio quando si reclutano dei lavoratori occasionali per sterrare un'area fabbricabile – il lavoro appartiene al mercato giorno-per-giorno. Dove queste condizioni sono presenti, i posti di lavoro escono dal mercato per entrare in una gerarchia organizzativa.

James Coleman nel suo grosso, sintetico libro *The Foundation of Social Theory* sottolinea che non tutti i modelli razionali di scambio sono dei mercati. Se la teoria della scelta razionale è corretta, ogni istituzione sociale viene plasmata dagli interessi razionali degli attori che la pongono in essere. Ciò vale per la famiglia, per il comportamento collettivo della folla, per lo stato e per ogni altro tipo di organizzazione come per il

mercato economico. La teoria della scelta razionale è molto più ampia della teoria economica: la seconda è una branca della prima. In effetti si ritorna così alla posizione dei primi utilitaristi. Anche se, ovviamente, l'economia era una delle istituzioni privilegiate, essa rappresentava soltanto un'applicazione dell'approccio utilitaristico.

In realtà, sostiene Coleman, il tratto dominante della nostra società non è il mercato, ma l'esistenza di enormi organizzazioni. Pubblica amministrazione, forze armate, scuole e università, grandi imprese sono tutte burocrazie di grandi dimensioni. Gli individui lavorano in queste organizzazioni, ma l'organizzazione è di per sé molto più potente degli individui. L'unico modo in cui gli individui possono contrastare un'organizzazione consiste nel dar vita a un'altra organizzazione. Gruppi di consumatori, movimenti sociali, raggruppamenti elettorali imperniati sul sesso o sull'appartenenza etnica sono efficaci solo quando diventano organizzazioni. Viviamo in un mondo di organizzazioni. Gran parte dell'economia moderna è fatta di organizzazioni di vendita e di acquisto, di offerta e di domanda di prestiti in denaro, così come la politica è fatta di organizzazioni che cercano di influenzarsi l'un l'altra o che l'un l'altra si citano in giudizio nei tribunali.

Coleman mostra come sia razionale per i singoli individui costituire delle organizzazioni. (L'argomentazione non è molto diversa da quella di Williamson sulla formazione delle gerarchie al di fuori del mercato.) Quando gli individui formano un'organizzazione, trasferiscono ad essa alcuni dei loro diritti di azione. Diventano parte dell'azione dell'organizzazione e seguono i suoi modelli e le sue istruzioni anziché i propri fini immediati. Ma ora fa la sua comparsa una nuova forma di razionalità. Le organizzazioni diventano ciò che Coleman chiama «*corporate actors*». La stessa grande società per azioni diventa un soggetto che decide razionalmente, che persegue i propri interessi, che cerca di massimizzare i profitti e di minimizzare i costi. In questo non c'è niente di misterioso: il *corporate actor* è guidato dai più alti dirigenti o dal consiglio di amministrazione, i quali però non agiscono più come individui che perseguono i loro interessi privati. Tipicamente i membri del gruppo dei dirigenti, ossia i leader, si spronano l'un l'altro a fare ciò che pensano sia nell'interesse dell'organizzazione. Questa identità della grande società per azioni è incoraggiata dal diritto occidentale moderno, che riconosce questa organizzazione come soggetto giuridico, cioè come una persona fittizia, ma che cionondimeno ha i diritti di proprietà e i diritti di effettuare transazioni con altri individui nella società.

Il problema che sorge è allora il seguente: questi grandi attori razionali, i *corporate actors*, recano vantaggio alla nostra società? Naturalmente un vecchio utilitarista risponderebbe di sì, se accettasse l'idea che la grande società per azioni, ergendosi al di sopra degli interessi del singolo uomo, è anch'essa un soggetto che opera in modo razionale. Ma Coleman vive in un tempo in cui molti paradossi del comportamento razionale sono stati esplorati, perciò si chiede se paradossi di questo tipo si presentino al livello dei *corporate actors* e se quindi ci siano nuovi problemi connessi con l'esistenza di questo tipo di soggetto. Come vedremo, ciò che Coleman dice è in sintonia con la tendenza degli utilitaristi moderni a pensare che le grandi organizzazioni del mondo di oggi presentano dei problemi piuttosto seri.

È opportuno pertanto dare un'occhiata alla più potente di queste grandi organizzazioni: lo stato moderno.

La teoria razionale dello stato

Dal punto di vista della scelta razionale, la teoria dello stato più benevola è quella proposta dal filosofo John Rawls. Rawls sostiene che è razionale esercitare una politica liberale diretta ad aiutare gli svantaggiati. Se nel passato sono esistite discriminazioni di razza o di sesso, se i vantaggi e gli svantaggi di classe sono passati dai genitori ai figli, lo stato deve fare qualcosa per compensare gli svantaggiati. Dovrebbero esservi programmi d'azione positivi nel campo dell'istruzione e del collocamento al lavoro o politiche sociali simili che, privilegiando gli appartenenti ai gruppi svantaggiati, li anteponessero a coloro che appartengono a gruppi storicamente privilegiati. Non è un'idea nuova dal punto di vista delle ideologie politiche, ma rappresenta un rompicapo per chi segue la tradizione utilitaristica. Gli utilitaristi hanno sempre ragionato assumendo come punto di partenza l'individuo. Affinché gli individui abbiano le stesse *chances* – sostenevano – basta che il mercato sia aperto alla concorrenza di chiunque voglia entrarvi. Il ruolo dello stato non è quello di favorire i membri di un gruppo interferendo nella competizione, ma quello di agire come un arbitro neutrale. La posizione degli utilitaristi si fondava sulla fiducia nel mercato aperto e nello stato non-interventista.

In ogni modo Rawls sostiene che è razionale per gli individui assecondare l'intervento dello stato a sostegno degli svantaggiati e che è razionale per tutti assumere questa posizione, siano essi personalmente svantaggiati oppure no. Il suo ragionamento procede in questo modo. Immaginate di costruire uno stato e di dover scegliere che tipo di costituzione dargli. Facendolo, operate dietro un «velo di ignoranza», cioè non avete idea di quale sarà la vostra posizione in questa futura società: se sarete ricchi o poveri, bianchi o neri, maschi o femmine. Da questa posizione neutrale è razionale per voi scegliere una costituzione che assegni vantaggi in più agli svantaggiati al fine di compensarli e di renderli uguali a tutti gli altri. Dato che potreste essere una delle persone svantaggiate, è razionale che per proteggervi da siffatta ipotesi adottiate questo tipo di costituzione.

La teoria di Rawls ha acceso molte polemiche, ma non si è giunti a un accordo generale sulla correttezza della sua argomentazione. Una delle principali carenze è che ignora i modelli neo-razionalisti relativi al modo in cui il ragionamento umano funziona realmente. Se l'essere umano agisce secondo la razionalità limitata e bada alla soddisfazione anziché alla massimizzazione, non ci può aspettare che gli individui ragionino in termini globali e ipotetici riguardo a quale, fra tutte le costituzioni possibili, sia preferibile. Il modello della soddisfazione dice che le persone accettano qualsiasi combinazione, a patto che corrisponda a un certo livello minimo di accettabilità e che esse concentrino l'attenzione su una sola cosa alla volta. Non costruiscono dal nulla grandi modelli filosofici, ma apportano dei cambiamenti a ciò che esiste attualmente affrontando i problemi più urgenti. Possiamo dire che questo è quanto è accaduto negli anni '60 con il movimento per i diritti civili. Solo quando la razza, il sesso e altre cause di disuguaglianza diventarono elementi di rottura abbastanza grandi l'attenzione generale si diresse verso questi problemi e le persone furono motivate a cercare il modo di aggiustare le cose. Dal punto di vista della teoria neo-utilitarista non sorprende troppo il fatto che non ci diamo da fare seriamente per trovare delle soluzioni che risolvano questi problemi senza generare ulteriori problemi e controversie. Non si riparte mai da zero, non si fanno mai

cambiamenti fondamentali, ma si compiono solo degli aggiustamenti particolari per far fronte all'emergenza, con la speranza che le cose torneranno a un livello normale di soddisfazione. L'approccio di Rawls descrive una razionalità ideale che non corrisponde al modo in cui gli individui agiscono concretamente.

Ciò non toglie che in certi momenti della storia vi siano molte persone in sintonia con le conclusioni del programma di Rawls: per esempio nel caldeggiare un'azione positiva a favore delle minoranze o altre forme di compensazione a favore degli svantaggiati. Ma è poco probabile che si comportino così per il fatto di aver ragionato nel modo descritto da Rawls. Alcuni individui sono favorevoli a un programma compensatorio perché esso corrisponde direttamente ai loro interessi di appartenenti a un gruppo svantaggiato. Quanto ai membri della maggioranza privilegiata che sono d'accordo con questo indirizzo, è probabile che subiscano l'influenza di un movimento sociale che predica l'altruismo e il disinteresse. I movimenti sociali che hanno successo non fanno appello al calcolo razionale interessato di ciascun individuo, ma predicano la giustizia considerata come un ideale di per sé emozionalmente irresistibile. Il fatto che vi siano persone favorevoli alle politiche liberali altruistiche e altre che le avversano indica che la spiegazione di Rawls basata sulla razionalità umana non spiega perché le persone scelgono una certa posizione su questo tema. È più probabile che una spiegazione del perché le persone sono favorevoli a certi movimenti sociali e contrarie ad altri sia ancora da trovare.

Nel complesso, la benevola teoria dello stato di Rawls è piuttosto un'eccezione. Gran parte delle teorie politiche della scelta razionale non dipingono un quadro molto gradevole. Una di queste sostiene che lo stato è sorto per fornire delle «rendite di protezione»: la chiave dello stato è il controllo che esso esercita sulle forze armate. La gente paga le tasse (ovvero, storicamente, qualche forma di tributo) allo stato, come una specie di rendita per poter vivere tranquillamente; lo stato è come un proprietario terriero, signore non tanto delle terre quanto della tranquillità del territorio. Si paga lo stato per ottenere protezione dai crimini all'interno e dalle invasioni dall'esterno. Senonché lo stato ottiene molto da questa protezione, poiché si trova in una posizione di monopolio (o almeno cerca di averla tenendo fuori dal suo territorio le forze armate rivali). I monopoli non sottostanno alla concorrenza dei prezzi da parte di alcun rivale; il cittadino di uno stato non può scegliere da quale stato comprare protezione. (C'è da notare che questa teoria è simile alla teoria dello stato di Weber, che a sua volta afferma che lo stato è il monopolio della forza su un territorio; ma Weber aggiunge la caratteristica non-economica che l'uso della forza ha bisogno di essere legittimato.)

Su questo tema gli studiosi di sociologia storica hanno recentemente sviluppato l'analisi dei modi in cui concretamente gli stati sono sorti e si sono allargati. Per esempio, Charles Tilly e altri hanno mostrato che in sostanza lo stato medievale era l'esercito, con l'aggiunta di un qualsiasi sistema impositivo che si riuscisse a sviluppare per estrarre dall'economia beni in quantità sufficiente a mantenere l'esercito. Non voglio addentrarmi qui nell'analisi delle complessità di queste teorie; in genere sono state sviluppate da studiosi che si rifanno più alla tradizione teorica del conflitto che a quella utilitarista. La ragione per cui cito questa ricerca è quella di segnalare che esistono molti dati empirici a sostegno della tesi utilitaristica secondo la quale lo stato fornisce una «rendita di pro-

tezione». Inoltre, la sociologia storica serve a mostrare perché lo stato monopolista non sempre spreme l'ultima goccia di rendita di protezione dalla sua popolazione. La teoria della rendita di protezione dello stato considera l'interesse dello stato piuttosto come una minaccia per gli interessi economici dei cittadini. Ma se lo stato si occupa, per così dire, di affari militari, può andare anche incontro alla bancarotta se gestisce i suoi affari in modo sregolato e spendaccione. La teoria geopolitica moderna, per esempio, mostra che gli stati perdono le guerre quando esauriscono le loro risorse combattendo contro troppi nemici, su troppi fronti o troppo lontano dal proprio territorio, e lo stato che perde una guerra non si trova in una condizione favorevole per chiedere una rendita di protezione. Parimenti, i costi delle guerre, e in generale la spesa pubblica, possono generare una crisi fiscale nel bilancio dello stato. La maggior parte delle grandi rivoluzioni sono scoppiate (come ha messo in luce la teoria del conflitto) quando lo stato non è stato in grado di pagare il personale. Così, gli stati che hanno vissuto della rendita di protezione si sono anche estinti, per così dire, per essere signori della pace inefficienti.

In un certo senso questa conclusione è confortante. Anche se lo stato ha il monopolio della forza, esistono tuttavia dei limiti a quanto può prelevare dalla società. Quando gli stati violano questi limiti perdono il loro potere. Vediamo così che le crisi dello stato rappresentano un'occasione di riforme. Storicamente è questo uno dei modi principali in cui le democrazie sono sorte e i diritti dei cittadini sono stati istituzionalizzati per porre un freno all'intrusione dello stato. Tutto ciò è coerente con il modello neo-razionalista del comportamento delle persone: soddisfare, non massimizzare. Andare avanti con la normalità fin quando è sostenibile, anche se per ipotesi c'è un modo migliore di agire; dedicare attenzione ai problemi solo quando sfuggono di mano. Il modello di democratizzazione dello stato imperniato sulla crisi e sul collasso corrisponde fedelmente all'immagine dell'individuo neo-razionalista, secondo la quale l'individuo intraprende un'azione drastica solo quando si trova di fronte a delle emergenze.

Nel quadro realistico della politica che si va delineando accade solo in modo intermittente che le persone sottopongano lo stato a grandi cambiamenti strutturali. Di tanto in tanto, in condizioni di emergenza, questi cambiamenti possono andare in direzione della democratizzazione, ma il più delle volte la politica segue i binari di una *routine* in cui il tornaconto dei politici, e similmente quello dei cittadini, porta a risultati che favoriscono solo una parte della popolazione. La cosiddetta teoria economica della democrazia afferma che i politici si comportano come gli uomini d'affari: investono le loro promesse di iniziativa politica per attirare voti e farsi eleggere. I politici che hanno successo sono quelli le cui promesse attraggono più voti delle promesse dei politici rivali. Questa teoria sembra implicare che la maggioranza del popolo tragga vantaggio dallo stato. Un ramo di questa teoria sostiene comunque che la maggioranza, pur vincendo le elezioni, tende ad essere la più esigua possibile. È la «teoria della coalizione vincente minima». Supponiamo, per esempio, che in una circoscrizione un partito politico vinca le elezioni con una forte maggioranza, diciamo l'80% dei voti. Ciò significa che i politici e i loro sostenitori dovranno dividere le spoglie della vittoria con un gruppo di persone relativamente ampio. Se la coalizione vincente fosse stata più piccola, diciamo il 51%, avrebbe vinto ugualmente, ma ci sarebbe stato da spartire tra meno persone. La teoria della coalizione vincente minima dice allora che in un partito – che ha ottenuto una grande

vittoria sbaragliando gli avversari – non regna necessariamente l'armonia. Dopo la vittoria, i vincitori cominciano a spaccarsi e a lottare tra loro fin quando si forma una coalizione vincente più piccola. In tal modo, l'interesse personale razionale dei politici tiene basso il livello di armonia sociale, anche se fosse possibile una più ampia armonia di interessi.

La scienza neo-utilitaristica dell'azione politica

Formulando la cosiddetta «teoria della scelta pubblica», James Buchanan si è spinto ancora più avanti nel tratteggiare certe conseguenze negative della concezione utilitaristica della politica. Buchanan mette in evidenza che i politici hanno interesse ad essere eletti e che perciò indirizzano la spesa del bilancio statale verso le cose che gli elettori vogliono, siano esse l'assistenza sociale, la sanità, l'istruzione, la difesa o l'edilizia pubblica. Nello stesso tempo i cittadini troveranno che non è nel loro interesse individuale pagare le tasse. Il politico razionale attento al proprio tornaconto risolve questo conflitto mediante la spesa pubblica, pagando però non con un aumento delle tasse, ma ricorrendo al prestito; in altre parole, mediante il deficit pubblico. Questo è razionale per tutti quanti gli interessati, ma solo nel breve periodo. In futuro, i debiti dovranno essere pagati con gli interessi via via accumulatisi, e quanto più tempo dura il passivo tanto più cresce il suo ammontare. Per il modo di pensare razionale dei politici di oggi ciò non conta molto; sono stati eletti accontentando oggi i loro elettori; altri pagheranno nel futuro per il deficit. In breve, il tornaconto della generazione attuale è favorito a scapito del tornaconto della prossima generazione.

Buchanan sostiene che gli interessi razionali dei politici e degli elettori non possono risolvere questo problema. L'unico modo per far entrare l'interesse della prossima generazione nei calcoli attuali consiste nel cambiare le regole del gioco. Buchanan è favorevole a un emendamento costituzionale che renda obbligatorio il bilancio in pareggio e proibisca le spese in passivo. Ora ci sono varie controversie sugli effetti collaterali di una tale politica (cosa comporta, ad esempio, per la flessibilità a breve termine dello stato nei casi di emergenza). A parte ciò, si nota che Buchanan porta alle estreme conseguenze la posizione utilitaristica e poi sale a un altro livello. Tradizionalmente gli utilitaristi hanno considerato lo stato come un arbitro neutrale che garantisce le regole del gioco dell'economia di mercato. Ma ora siamo di fronte a una teoria che considera lo stato stesso come una specie di mercato concorrenziale, terreno di competizione dei politici a caccia di voti. Così, l'arbitro neutrale, secondo Buchanan, deve essere spinto più in su di una tacca; è necessario un metalivello sovra-politico in forma di emendamento costituzionale che controlli le regole del gioco politico.

Vediamo qui che Buchanan, dal suo specifico punto di vista, ha riproposto un problema che si incontra per tutto il corso della tradizione utilitaristica. È il problema di chi controlla i controllori, ossia di come costruire l'arbitro. È il problema, del quale si è discusso prima, del modo in cui gli individui orientati al proprio tornaconto producono solidarietà sociale o norme che tutelano gli interessi collettivi. Nei termini dell'emen-

damento costituzionale proposto da Buchanan, che cosa mobiliterà in concreto le persone in modo da farle votare a favore di tale emendamento? L'elettore razionale non sarà motivato al *free ride* (a viaggiare a sbafo), cioè a tenere in piedi lo *status quo*, il bilancio in deficit, fin a quando ottiene che lo stato gli offre qualcosa senza dover pagare le tasse per questo qualcosa? Buchanan pretende che gli elettori si tolgano dalla pelle razional-utilitaristica del livello individuale per elevarsi a un metalivello in cui essi si preoccupano dei criteri della razionalità del livello collettivo. Ma quando è che le persone concepiscono se stesse come portatrici di interessi di livello individuale e quando invece cominciano a considerarsi membri del collettivo, partecipi degli interessi comuni? C'è un calcolo razionale che gli individui possono fare per comparare i loro interessi personali con i loro interessi di membri del collettivo? Di nuovo ci troviamo di fronte lo stesso problema con il quale si scontra la teoria della giustizia di Rawls, anche se ci pare che Rawls sia un liberale e Buchanan un conservatore. Per motivare le persone a prendere una decisione idealistica che travalica il loro immediato tornaconto, sembra che sia necessario trascendere lo schema di riferimento utilitaristico e fare appello a un movimento sociale altruistico, emotivamente saturo.

Nella teoria di James Coleman, i problemi che si riscontrano più in generale nella società di oggi riguardano la responsabilità personale di fronte alle istituzioni collettive. Il problema si presenta a due livelli, ma la questione sottostante è la stessa. A un livello ci sono questioni che riguardano la mancanza di responsabilità degli individui di fronte ad altri individui che fanno parte del loro gruppo: genitori troppo presi dalla loro carriera o dalla loro felicità per avere una famiglia stabile che abbia cura dei figli. A un altro livello c'è il problema delle grandi società per azioni: uomini d'affari intenti a ricercare il profitto che ignorano gli effetti delle loro azioni sull'ambiente o sul pubblico; istituzioni pubbliche che si preoccupano di proteggere i loro bilanci e i loro posti di lavoro senza badare né a ciò di cui la società ha bisogno, né a ciò che può permettersi. Analiticamente, questi sono aspetti specifici dello stesso problema: quello di un attore orientato al proprio tornaconto che impone agli altri effetti esterni (cioè conseguenze che gli altri che si trovano nell'area circostante devono sopportare) senza tenere conto degli interessi degli altri. Nel primo caso ci occupiamo, su piccola scala, di persone fisiche, come i genitori e i figli in una famiglia, nel secondo caso operiamo a un livello più alto in cui i *corporate actors* sono essi stessi individui razionali.

La strategia di Coleman nel trattare tali problemi è molto simile nei due casi. Non propone un itinerario come Rawls o Buchanan, che consisterebbe nel creare in qualche modo un nuovo interesse collettivo o degli insiemi di regole posti al di sopra degli interessi individuali; non sostiene che le persone e le grandi organizzazioni dovrebbero diventare più altruiste. Al contrario, vuole trovare il modo di appellarsi agli interessi utilitaristici per motivare gli attori sociali a fare le cose che recano maggiori benefici agli altri. Sembra che Coleman senta che è più realistico accettare motivazioni egoistiche e lavorare con esse che cercare un movimento idealistico da interpretare come una forma superiore di interesse particolare.

Per ciò che riguarda la famiglia, Coleman ragiona nel modo seguente. In certi periodi del passato era interesse dei genitori investire una gran quantità delle loro energie e della loro attenzione nell'assicurarsi che i figli fossero allevati in modo da diventare

membri disciplinati e produttivi della società. I genitori dipendevano dalle cure dei figli nella vecchiaia; il benessere e lo status sociale dipendevano dall'avere figli capaci di condurre la fattoria, o gli affari della famiglia, o in ogni caso abbastanza affermati nelle loro carriere da poter prendere presso di sé i genitori anziani. Ma nella nostra società il maggior individualismo della carriera e inoltre le disposizioni in materia di pensioni di anzianità e le assicurazioni indicano che i genitori hanno molto meno da guadagnare dai loro figli. Esistono pochi incentivi concreti che spingono i genitori ad assicurarsi che i loro figli non abbiano guai con la giustizia, o che siano diligenti a scuola; per certi genitori non esiste neppure il minimo incentivo a stare a casa con i propri figli anziché lasciarli soli. Il risultato è che le famiglie non fanno un'opera valida di socializzazione dei figli, e questo impone al resto della società degli effetti esterni: i costi delle bande e della criminalità, la generale inefficienza dell'educazione. In una famosa ricerca Coleman ha mostrato che l'impegno dei genitori nell'educazione dei figli esercita sull'andamento scolastico dei ragazzi un effetto molto più forte di qualsiasi altro effetto proveniente dalla scuola stessa. Tutti questi sono costi esterni di cui qualcuno deve pur farsi carico: criminalità, educazione scadente, una popolazione giovanile alienata sono cose per cui tutta la comunità deve pagare, mentre la madre e il padre hanno interessi immediati che rendono per loro razionale disinteressarsi dei figli.

Secondo Coleman non è realistico aspettarsi un ritorno alla famiglia di vecchio stampo. Non giova invocare il bisogno di tornare ai valori tradizionali se non sono i valori a determinare ciò che fanno le persone. L'unico modo realistico per risolvere il problema è di fare appello agli interessi in un modo nuovo. Così, Coleman pensa che ci vogliano nuovi schemi di incentivazione che rendano vantaggioso per le persone fare degli sforzi nell'educazione dei bambini. Sostiene, per esempio, che per lo stato è razionale calcolare quanto costa al contribuente la lotta contro la criminalità e il mantenimento dell'assistenza ai ragazzi che hanno abbandonato la scuola, come pure il mancato reddito dovuto alla caduta della produttività economica. È questa la somma che si risparmierebbe investendo nell'educazione dei giovani. E questa somma potrebbe diventare un fondo da usare per offrire incentivi alle persone che sono disposte a dedicare una quantità di tempo in più alla qualità dell'educazione dei figli. Coleman afferma che i sociologi potrebbero individuare quali ragazzi, in ragione della loro situazione familiare, hanno più probabilità di finire in una banda di delinquenti o di essere bocciati, per cui l'ammontare degli incentivi dovrebbe essere più alto per il livello di pericolo. Coleman pensa che questi incentivi finanziari dovrebbero essere offerti a chiunque fosse disposto a prendersi cura di questi ragazzi – i loro genitori, o un'altra famiglia, o un'organizzazione che se ne faccia carico – e che dovrebbero essere pagati nella misura in cui i ragazzi riescono a non combinare guai, ad essere bravi a scuola e così via.

Coleman lancia lo stesso tipo di proposte al livello di *corporate actors*. Dato che, per esempio, le grandi compagnie non sono socialmente responsabili, si potrebbe ristrutturarle in modo che gli incentivi tocchino direttamente le persone che controllano l'attività dannosa. Coleman suggerisce, per esempio, che si potrebbe sospendere l'immunità giuridica, cosicché i membri degli organi direttivi delle grandi società per azioni sarebbero personalmente responsabili nei processi contro il comportamento della loro compagnia. Un'altra possibilità potrebbe consistere nel portare all'interno della compagnia

le persone che sono soggette agli effetti esterni che essa produce: potrebbero essere chiamati a far parte dei suoi organi coloro che vivono nell'area in cui è situata l'impresa e che risentono degli effetti da essa prodotti sull'ambiente, i consumatori e anche i rappresentanti dei ragazzi ai quali mancano le cure della famiglia perché la vita dei loro genitori è assorbita dalla carriera nella grande impresa. Ora, tutte queste proposte di Coleman sono piuttosto generiche e ipotetiche. Si dovrebbero fare numerose indagini per elaborare il modo in cui attuarle dettagliatamente: per sapere quali effetti collaterali produrrebbero, quali problemi supplementari sorgerebbero, come si dovrebbe dar vita concretamente agli incentivi. Resta da vedere se particolari schemi di incentivazione possano realmente portare i vantaggi desiderati e se valgano il loro costo.

Probabilmente l'importanza dell'approccio di Coleman non sta tanto nelle sue proposte specifiche quanto, più in generale, nel suo modo di pensare i problemi sociali. La sua posizione intende essere realistica. Bene, egli dice: ammettiamo che le persone abbiano interessi egoistici, che non calcolino con molta ampiezza di vedute le conseguenze e che in molti casi non abbiano validi motivi per dedicare attenzione agli effetti che le loro azioni hanno sugli altri. Se vogliamo attuare dei cambiamenti politici che continuo effettivamente, dobbiamo calcolare come questi influenzeranno gli incentivi, i costi e i benefici per gli individui effettivamente coinvolti. Qui ci si discosta dalla posizione utilitaristica tradizionale secondo la quale il libero mercato è il meccanismo migliore per conseguire al più alto livello l'obiettivo di produrre il più gran numero di beni per il più gran numero di persone. Nello stesso tempo, l'approccio di Coleman non si limita a fare eco alla vecchia tradizione liberale di sinistra, secondo la quale l'intervento diretto dello stato può risolvere i problemi con una semplice redistribuzione dei beni tra i diversi gruppi. Con il mercato non si instaura un'utopia, così come non la si instaura eliminando il mercato per sostituirlo con lo stato assistenziale. Ciò che bisogna aver chiaro nella mente è che gli individui continuano a badare al proprio interesse indipendentemente dalle circostanze in cui li mettiamo, per cui occorre strutturare il loro interesse in modo tale che i risultati siano benefici nella direzione che desideriamo.

Di tutte le teorie sociali attuali, la tradizione razional-utilitaristica nella versione moderna è quella che più sottilmente si armonizza con le modalità di funzionamento delle politiche sociali. L'approccio del conflitto, con la sua tradizionale insistenza sui movimenti conflittuali e sugli sconvolgimenti rivoluzionari, tende a focalizzare l'attenzione sui mali esistenti e sulle condizioni che porteranno a una sollevazione contro di essi. La teoria del conflitto è debole quando si tratta di spiegare che cosa accade dopo la rivoluzione o dopo che un movimento è riuscito a conquistare il potere. Essa tende ad avere questo atteggiamento: quando c'è di mezzo il popolo oppresso, tutto è grandioso. A questo punto la teoria del conflitto cessa di essere realistica. A loro modo, anche gli altri filoni della teoria sociale tendono a essere vaghi. La tradizione durkheimiana, con il suo sottolineare le condizioni che generano solidarietà e con i suoi ideali, non considera le persone veramente capaci di produrre degli specifici risultati sociali; i loro successi sono più simbolici ed emozionali che pratici. Le teorie microinterazioniste, assegnando grande importanza alle mutevoli interpretazioni cognitive della realtà sociale, non riescono neppure esse a dar conto delle specifiche politiche sociali. Assumono che in qualche modo sarà creata una credenza sociale che le persone troveranno soddisfacente, oppure che

le persone vivono nei propri piccoli mondi della costruzione cognitiva della realtà come tante bollicine separate nella corrente. Pur con tutti i loro errori, gli studiosi razional-utilitaristi moderni sono comunque in prima linea nel tentare di applicare l'analisi sociologica alle iniziative politiche che realisticamente hanno probabilità di successo.

Ciò non vuol dire che le basi teoretiche della teoria razional-utilitaristica siano all'altezza di questo compito. Abbiamo visto che nella tradizione utilitaristica un problema notevole è quello del come motivare le persone a un'azione collettiva. Il solo appello agli interessi può motivare le persone ad adottare grandi riforme se questo appello si esprime attraverso i codici giuridici invocati da Bentham, attraverso la libertà di mercato di Adam Smith o attraverso gli schemi di nuove regole del gioco sociale come quelli proposti da Rawls, da Buchanan o da Coleman? Partendo dall'individuo isolato, tutto preso dai suoi interessi, queste proposte fanno venire in mente la pretesa di sollevarsi in aria tirandosi per i lacci delle scarpe. Come alternativa possiamo attingere ancora dalla teoria del conflitto, la quale sostiene che le persone lottano per i propri interessi un po' alla cieca, risolvendo un problema ma creandone altri. L'altra alternativa è la tradizione durkheimiana della solidarietà sociale, che spiega con precisione i vincoli emozionali esistenti tra le persone e che la tradizione razional-utilitaristica trascura. Ed è a questa alternativa che ora ci volgiamo.

Capitolo 3
La tradizione durkheimiana

La sociologia non deve essere una semplice illustrazione di evidenze banali, che si dimostrano erronee; essa deve essere autrice di scoperte che inevitabilmente sconvolgeranno le precedenti nozioni.

Émile Durkheim, 1909

Veniamo ora alla tradizione centrale della sociologia. La intitolo al nome di Émile Durkheim, che ne è la figura più rappresentativa. È il complesso di idee più originali e insolite della sociologia. Anche la tradizione del conflitto ha una sua storia romanzesca. Inizia nel mondo sotterraneo dei rivoluzionari, strappa via i paraventi ideologici; il mondo che svela è drammatico, irto di conflitti, pronto ad entrare in eruzione. Ma la verità di questo mondo è piuttosto fredda e incolore. Le realtà sottostanti risultano essere l'economia, la mobilitazione delle risorse e le lotte dell'organizzazione politica. Non il mondo quotidiano che è fatto di senso comune, d'accordo, ma che è anche più crudamente terreno.

La tradizione della quale ci occupiamo ora è una tradizione veramente ricca di stimoli. Anche qui siamo di fronte a una superficie e a una realtà sottostante che si snoda al di sotto di essa, ma questa volta la superficie è simbolo e rituale, e il livello profondo è irrazionale e subconscio. Questa tradizione intellettuale si incentra sui temi delle forze emotive, della moralità, del sacro, del religioso ed afferma che è questa l'essenza di tutto ciò che è sociale. I durkheimiani ci conducono nella giungla; solo la giungla è noi stessi e noi non potremo mai sfuggirle. I tam-tam rullano, le piante si aggrovigliano intorno a noi, la marea delle emozioni ci spazza: tutto ciò non è altro che quel magico spettacolo che chiamiamo vita.

Se la concezione della vita sociale di Durkheim era esotica, una delle ragioni è che egli non faceva nessuna distinzione tra sociologia e antropologia. Dal punto di vista istituzionale la separazione tra le due aree era meno marcata nelle università francesi che altrove. Durkheim e i suoi seguaci usavano il termine «etnologia» per indicare le descrizioni empiriche delle società tribali, mentre per «sociologia» intendevano l'analisi teorica di una società, tribale o moderna che fosse. Durkheim considerava la costruzione di una scienza sociologica come un'impresa squisitamente collettiva e i suoi tentativi di collaborazione si incentravano sulla sua rivista, l'*Année Sociologique*, che anno per anno cercava di sintetizzare le ricerche importanti. Il contenuto principale dell'*Année* era rappresentato da rassegne di studi antropologici e da articoli di sintesi scritti sia individualmente che in collaborazione da Durkheim, Marcel Mauss, Henry Hubert, Célestin Bougle e altri. Durkheim era particolarmente interessato all'induzione delle leggi di tutte le società dallo studio delle società tribali, non occidentali, perché pensava da un lato

I momenti fondamentali della tradizione durkheimiana

	Prospettiva microsociologica	*Prospettiva macrosociologica*
1740-1770	Montesquieu	
1770-1800	*Philosophes* rivoluzionari	
1800-1830	Saint-Simon	Difensori reazionari della religione: De Bonald, De Maistre
1830-1860	Il positivismo di Comte Influenza dell'utilitarismo: John Stuart Mill	
1860-1890	Herbert Spencer	Studiosi di psicologia della folla
		Classicisti e antropologi: Frazer Fustel de Coulanges
1890-1920	Durkheim	Antropologia dei rituali: Marcel Mauss
1920-1960		Scuola di Cambridge delle religioni classiche
	Funzionalisti: Merton, Parsons Strutturalismo di Lévi-Strauss	Antropologia sociale inglese: Radcliffe-Brown Lloyd Warner
1960-1990	Teoria del capitale culturale di Bourdieu	Rituali dell'interazione di Goffman
		Rituali e stratificazione: Bernstein Mary Douglas Collins
		Sociologia durkheimiana della scienza: Hagstrom Bloor
		Sociologia delle emozioni: Scheff

che fossero più semplici e che svelassero più facilmente le «forme elementari» della vita sociale, e dall'altro che mostrassero con più chiarezza i sentimenti non razionali e il simbolismo che, a suo avviso, fanno parte integrante di qualsiasi società. La forza di Durkheim e dei suoi seguaci stava nel fatto di osservare la società moderna attraverso le lenti della società tribale.

La sociologia come scienza dell'ordine sociale

Sarebbe errato pensare che Durkheim desiderasse apparire esotico o misterioso. Egli è stato il più scientifico di tutti i grandi sociologi e l'antropologia ha svolto un ruolo cru-

ciale nella sua attività scientifica. La chiave del metodo scientifico consiste nel confrontare, nell'osservare le condizioni in presenza delle quali qualcosa accade contrapponendole alle condizioni in presenza delle quali *non* accade. È questo il succo del metodo sperimentale delle scienze da laboratorio e Durkheim ne fu il più acceso sostenitore in sociologia. Per dirla con maggior esattezza: il metodo scientifico consiste nella ricerca di un insieme di generalizzazioni causali tra loro coerenti che si basano sul confronto sistematico delle condizioni in presenza delle quali si verifica una gamma variabile di effetti. Uno studio di Durkheim, *Il suicidio*, è molto apprezzato dai metodologi americani perché mette in risalto l'uso di questo metodo. Durkheim considerò il suicidio come una variabile esaminando i diversi tassi di incidenza; sottopose a prove sistematiche le spiegazioni alternative che intendeva scartare, mostrando che comparandole tra loro non tenevano; convalidò le sue spiegazioni mostrando che certi fattori (la condizione di non coniugato, o di coniugato senza figli, o l'essere protestante) accrescono la propensione al suicidio.

Ma a Durkheim non interessavano soltanto i vari fattori che possono essere correlati col suicidio o col non commettere suicidio. La condizione di chi è coniugato, di chi ha figli, di chi appartiene a una confessione religiosa caratterizzata da una forte misura di ritualismo e di controllo della comunità sull'individuo (come avviene nel cattolicesimo e più che mai nel giudaismo) rappresentano tutte solo degli indicatori diversi di un fatto più generale che Durkheim voleva provare, e cioè che le strutture sociali ad alta intensità tendono a impedire che gli individui si uccidano. A Durkheim non interessavano gli indicatori empirici in sé, ma la generalizzazione teorica. È la generalizzazione tratta dai vari indicatori che costituisce una scienza; la sintesi delle diverse parti della teoria è un elemento altrettanto cruciale quanto il metodo dei confronti sistematici. Durkheim intendeva svelare l'intelaiatura astratta sottostante a tutti gli aspetti della società. Come in seguito avrebbe detto Talcott Parsons, il suo fine era di tipo *analitico*, non di interpretazione meramente empirica. In realtà Durkheim considerava l'esistenza di un certo tasso di suicidio come una cosa perfettamente normale, un fatto concomitante rispetto a una struttura sociale che non comprime fortemente l'individuo. Nello stesso modo Durkheim scandalizzò i suoi contemporanei – che non possedevano il suo distacco scientifico – affermando che anche il crimine è un fatto normale, addirittura necessario per tenere insieme la società.

Durkheim scelse di studiare il suicidio perché si situa all'estremo opposto rispetto alla *solidarietà sociale*: i vincoli sociali sono talmente deboli che l'individuo trova che la vita è priva di significato e se ne libera con slancio. Durkheim voleva mostrare la forza dei vincoli sociali, e poiché questi generalmente vengono dati per scontati quando tutto procede normalmente, occorre confrontare le condizioni normali con la situazione nella quale questi vincoli si rompono. È dunque difficile criticare Durkheim (come hanno fatto alcuni commentatori) per non essere riuscito a spiegare tutti i fattori psicologici e individuali che spingono una persona al suicidio in ogni caso particolare. Durkheim non era affatto interessato al suicidio, ma a mostrare come operano le condizioni dell'integrazione sociale normale. Il suicidio serviva esclusivamente come utile strumento di comparazione, uno schermo negativo per far risaltare questo primo piano positivo. Come Durkheim ha ripetuto a non finire, le forze che tengono insieme la società sono invisi-

bili. Ci si accorge di loro quando vengono meno, come quando si va a sbattere in una porta di vetro.

Durkheim usò sempre questo metodo. Si interessò di antropologia perché gli permetteva di mostrare il variare delle condizioni strutturali, mettendole a confronto con le forme sociali moderne. Egli sostenne che i contenuti fondamentali della sociologia devono rifarsi alla storia: solo prendendo in esame un ampio arco di tempo e di spazio si possono fare dei confronti sufficienti per vedere quali sono le condizioni che determinano strutture di ampie dimensioni quali le forme generali della società stessa. Sfortunatamente Durkheim effettuò un numero relativamente ristretto di comparazioni tra le società storiche concrete; convinto dell'esistenza di un'evoluzione lineare, pensò di poter usare le società tribali come esempi di forme che precedono la nostra società. È una carenza empirica del lavoro di Durkheim, non un errore insito nella sua concezione del metodo scientifico.

Durkheim rappresenta una tradizione sociologica centrale non solo per aver formulato un metodo di importanza cruciale, ma anche perché ha fatto della sociologia una scienza a sé stante dotata di proprie, legittime generalizzazioni. Auguste Comte coniò il termine «sociologia» e prospettò la possibilità di questa scienza; Durkheim portò avanti alcune idee di Comte e conseguì il primo successo facendo in modo che la sociologia si organizzasse come disciplina intellettuale. Quella dei durkheimiani *è* letteralmente la tradizione «sociologica» perché furono loro stessi a darsi il nome di sociologi.

Comte aveva affermato che la sociologia è la «regina delle scienze» intendendo dire che la scienza della società era comparsa per ultima, dopo che tutte le altre scienze fisiche e biologiche si erano consolidate. Essendo la cosa più vicina a noi, la società è quanto c'è di più difficile da studiare oggettivamente. Perciò la scienza iniziò con l'astronomia, che si occupa degli oggetti più remoti, poi scese sulla terra con la fisica, quindi si insinuò in aree più vicine a noi con la chimica e con la biologia. Comte non intendeva dire che le leggi della sociologia hanno sussunto quelle delle discipline comparse prima e situate nella parte «bassa» della gerarchia; in realtà fu Durkheim a sostenere che ciò non era possibile, perché ciascuna disciplina si occupa di un livello emergente di organizzazione dotato di proprie, specifiche leggi strutturali. Comte voleva invece sottolineare che la sociologia era la scienza più importante perché la sua applicazione avrebbe permesso di correggere tutti i mali sociali e di creare una società perfetta. Sebbene Durkheim non fosse altrettanto utopista, anch'egli credeva che la sociologia fosse simile alla scienza medica e che dovesse sviluppare leggi capaci di distinguere tra gli stati normali e gli stati patologici dell'organismo sociale. Questo aspetto della teoria di Durkheim si trova comunque in antitesi rispetto alla teoria del conflitto. Invece di cercare di comprendere in termini realistici gli interessi in conflitto che determinano l'assetto di tutte le società, Durkheim ne condanna alcuni (che non coincidevano con i suoi) giudicandoli meramente patologici.

L'obiettivo più importante che Durkheim riuscì a raggiungere fu quello di dare una risposta a uno dei problemi fondamentali della sociologia: cosa tiene insieme la società? In seguito, Parsons lo ha chiamato il problema dell'ordine sociale. Come sempre avviene per Durkheim, non si tratta di un problema meramente filosofico, ma di un problema da risolvere empiricamente col metodo della comparazione sistematica. Non ci

chiediamo semplicemente perché esiste l'ordine sociale anziché il caos, ma analizziamo i diversi tipi e gradi di ordine sociale ricercandone le cause e i correlati. È una ricerca dei meccanismi fondamentali o, se si preferisce, un'immagine diversa del cemento che tiene insieme le cose. Dal problema astratto può scaturire una moltitudine di problemi complementari che hanno per oggetto tutti i diversi tipi possibili di modelli sociali, ma serve anche a unificare la sociologia attorno alla ricerca di una teoria generale, a non ridurla solo a un insieme di indagini su problemi sociali o su particolari di carattere storico. Quali che siano i meccanismi specifici che scopriamo, debbono rifarsi tutti a un meccanismo fondamentale di cui essi rappresentano delle varianti. Durkheim non solo sosteneva che la sociologia deve ricercare tale meccanismo, ma credeva di averlo scoperto.

La legge durkheimiana della gravità sociale

Il fattore chiave esplicativo di Durkheim è rappresentato dalla morfologia sociale, cioè dai rapporti strutturali che intercorrono tra gli individui. Le leggi fondamentali della sociologia mostrano come le variazioni nei modelli di interazione sociale determinino variazioni nel comportamento e nelle convinzioni della gente. Tutto ciò è molto concreto. La società determina l'individuo non come vaga astrazione, ma esattamente come individuo che si trova in qualche situazione strutturale in rapporto con altri individui. In questo non c'è niente di misterioso: per struttura Durkheim intende il modello reale, fisico, di chi si trova in presenza di chi, per quanto tempo e quanto spazio c'è tra di loro. Le differenze in questa densità sociale esercitano effetti profondi sulle idee e sui sentimenti morali degli individui e quindi sulla loro capacità di pensare razionalmente, di negoziare, di suicidarsi, di fare qualunque cosa intendiamo analizzare.

Durkheim considerava la sua sociologia come la fisica o la fisiologia della società. I fattori determinanti fondamentali sono i rapporti strutturali tra gli individui, non gli individui. Il cambiamento storico avviene in modo deterministico, indipendente dalla volontà degli individui, in forza di una specie di «legge di gravitazione del mondo sociale». Gli individui sviluppano progressivamente ruoli sempre più specializzati, non semplicemente perché li inventano, ma a causa dell'aumento della popolazione e dell'emigrazione nelle città, a cui si aggiungono i progressi della tecnologia dei trasporti e delle comunicazioni. Questi due mutamenti nella struttura sociale comportano una «progressiva concentrazione delle società». Fanno diminuire gli spazi tra i gruppi e inducono gli individui a interagire di più tra di loro. Occorre notare a questo proposito che Durkheim non si pronuncia sulla qualità dell'interazione; il fatto di esporre un numero maggiore di individui a contatti più frequenti tra loro ha degli effetti considerevoli su tutti coloro che vengono a trovarsi in questa situazione. Queste variazioni nella *densità sociale* sono la determinante chiave di tutti gli aspetti della teoria di Durkheim.

Possiamo vedere come ciò accada sia su grande sia su piccola scala. La struttura dell'intera società è determinata dalle dimensioni della popolazione che la compone, dal modo in cui si distribuisce sul territorio e dai mezzi di comunicazione esistenti mediante i quali avvengono i contatti intermittenti. Laddove tutti questi fattori fanno sì che la densità sia bassa, i gruppi si presentano come segmenti isolati che svolgono ruoli rela-

tivamente non specializzati. Possiamo immaginarli come un insieme di piccole tribù o di comunità rurali dislocate qua e là, ciascuna delle quali è autosufficiente; ogni gruppo in pratica deve produrre tutto ciò di cui ha bisogno, cosicché i suoi membri sono relativamente privi di specializzazione ed esercitano molteplici attività per le proprie necessità. Laddove esiste un'alta densità sociale, la struttura si modifica in direzione di una complessa divisione del lavoro. Questa densità sociale può verificarsi, ricordiamo, sia con il sovraffollamento delle città da parte di un gran numero di persone sia mettendo in contatto individui che sono fisicamente distanti grazie a un più efficiente sistema di trasporti e di comunicazioni (o simultaneamente mediante tutti e due i fattori). Non appena ciò si realizza, i ruoli sociali diventano più specializzati; gli individui producono solo una piccola parte di ciò di cui hanno bisogno e la scambiano con gli altri. L'intera società diventa più interdipendente nello stesso momento in cui gli individui si differenziano di più l'uno dall'altro.

Durkheim non considerava necessariamente tutto ciò come qualcosa di positivo; egli credeva che fosse la concorrenza a motivare gli individui a cercare delle nicchie di specializzazione quando aumentava la densità sociale. Nonostante che la posizione di Durkheim fosse assolutamente diversa da quella assunta da Marx ed Engels nell'analisi del capitalismo, essi parlano tuttavia della stessa cosa. Solo che Durkheim osservava il processo a un livello di astrazione molto più alto e con un distacco assai maggiore per ciò che riguardava le sue conseguenze per l'umanità. Quello della divisione del lavoro è stato uno dei concetti principali della teoria economica di Adam Smith, mentre la corsa verso la specializzazione dettata dalla concorrenza è presente anche in Marx (che però la interpretava come una forma di alienazione in cui l'individuo perde la capacità di svolgere una molteplicità di operazioni). Comunque, Durkheim sosteneva una tesi di portata più ampia rispetto a Marx, affermando che anche se il capitalismo, il sistema della proprietà privata, fosse stato abbattuto e sostituito dal socialismo, quest'ultimo avrebbe mantenuto in vita una forma complessa di divisione del lavoro dietro la spinta degli stessi fattori strutturali della densità sociale e dietro gli stessi impulsi concorrenziali diretti a trovare nicchie di specializzazione. Essi avrebbero potuto assumere la forma di posizioni specializzate nelle burocrazie socialiste, nei partiti politici e così via. Avrebbero comunque continuato ad esistere. (Detto per inciso, Max Weber sostenne la stessa tesi quando previde lo scoppio di una rivoluzione socialista in Russia.) Gli eventi storici del XX secolo sembrano dare ragione a Durkheim.

La tesi generale, dunque, è che gli aspetti fisici della struttura determinano gli aspetti sociali della struttura stessa. Essi determinano anche gli aspetti intellettuali e morali della società. Così, confrontando società che hanno una densità sociale bassa con altre che ne hanno una alta (piccole società tribali o gruppi rurali isolati con società complesse urbanizzate), Durkheim metteva in evidenza che nelle prime gli individui hanno idee più concrete e particolari e nelle seconde, invece, idee più astratte e generali. I gruppi isolati tendono a concentrarsi sui dettagli concreti delle cose; gli dei e gli spiriti delle loro religioni assumano di solito le sembianze di individui particolari, di animali o di esseri di questo genere. La storia viene descritta in forma di miti perché gli individui hanno una scarsa capacità di astrarre cause di carattere generale. Invece, in una società complessa urbanizzata si afferma la tendenza a far uso di concetti astratti; gli individui parlano

di inflazione e di bilancia dei pagamenti, e anche la loro concezione della religione diventa la concezione astratta di un Essere Supremo che è al di là della semplice personalità umana e talvolta diventa moralità pura.

Naturalmente, quella di Durkheim è un'ampia generalizzazione. Non è detto che tutti gli individui appartenenti a una società moderna facciano uso solo di idee astratte. È più probabile che questi concetti razionali e astratti siano usati da coloro che esercitano professioni specializzate e dai dirigenti delle burocrazie complesse, e che nel modo di pensare delle persone che appartengono alle classi inferiori abbiano un'importanza maggiore particolari personalità (anche se oggi si tratta di personalità del cinema e dello spettacolo e non di quelle dei vecchi miti) e che permanga una concezione antropomorfica, magica, della religione. Ma queste varianti sono coerenti con la teoria di Durkheim, se teniamo presente che non tutti nella società sono ugualmente esposti agli influssi di quella che Durkheim ha chiamato densità sociale. Sono gli individui che occupano le posizioni più specializzate e che hanno contatti a lunga distanza per la coordinazione delle diverse parti ad avere le idee più astratte (i professionisti e i dirigenti), mentre le classi inferiori si trovano localizzate in piccole *enclaves* che costituiscono ciò che Herbert Gans ha definito piccoli villaggi contadini all'interno della struttura di una città moderna. Anche se Durkheim non parla mai di classi sociali, la sua teoria serve anche a spiegare le differenze esistenti fra queste. Tale teoria offre anche una spiegazione teorica del fenomeno notato da Marx ed Engels a proposito della stratificazione dei mezzi di produzione intellettuali, perché i contadini della società rurale francese e tedesca riuscivano a concepire la politica solo nei termini delle credenze religiose o della rozza mitologia moderna del nazionalismo e dei suoi eroi guerrieri. Perché, a causa della loro struttura, sono proprio questi gruppi rurali isolati a produrre una forma di coscienza concreta, incapace di astrazione.

Il principio di Durkheim secondo il quale la densità fisica della società determina comportamenti e idee vale sia al livello dei gruppi più piccoli sia per l'intera società. La principale spiegazione che dette del suicidio, per esempio, è che i gruppi che hanno una densità sociale superiore hanno meno probabilità che i loro membri si uccidano. Ciò perché la struttura sociale stessa forma una specie di bozzolo attorno all'individuo rendendolo meno individualista e più membro del gruppo. Quando la densità sociale è alta, il significato della vita dipende dalla partecipazione al gruppo e non dai propri desideri. In altre parole: la struttura sociale locale esercita un effetto morale ed emotivo. È quando questa struttura si allenta che per l'individuo crescono le possibilità di suicidarsi.

Com'è fatto questo bozzolo morale? Durkheim ha dato una risposta a questo interrogativo con l'analisi di quelli che possiamo chiamare rituali sociali. Essi sono più evidenti nella religione, ma una volta che se ne è individuata la struttura fondamentale si possono distinguere dovunque, anche nelle interazioni della vita quotidiana. Il rituale è un momento contraddistinto da una densità sociale estremamente alta. Generalmente quanti più individui vengono a trovarsi insieme, tanto più intenso è il rituale. Ma anche il contatto si intensifica; eseguendo in comune gesti, canti ecc., gli individui concentrano l'attenzione sulla stessa cosa. Non sono solo riuniti: diventano estremamente consapevoli del gruppo che li circonda. Di conseguenza, certe idee finiscono per rappresentare il gruppo stesso diventandone i simboli. Gli oggetti coperti da tabù delle tribù

primitive, l'altare di una religione, la bandiera nel caso di un rituale politico moderno – oppure la propria squadra di football per una folla di studenti universitari – assumono un significato sacrale che trascende ciò che è consueto e impone rispetto.

Durkheim definì questo aspetto dell'interazione *densità morale*, un elemento che si aggiunge alla semplice densità fisica. Non è soltanto il numero di individui in contatto tra loro che conta, ma la misura in cui essi hanno «una vita in comune». Ad ostacolare i suicidi non è il fatto di vivere in un dormitorio impersonale in mezzo a molti altri corpi umani, ma il vivere in una famiglia o in qualche altro gruppo *ritualizzato* in cui si eseguono periodicamente cerimonie per concentrare l'attenzione dell'individuo sul gruppo stesso. Agli inizi della sua carriera Durkheim sosteneva con forza che le idee non determinano la struttura sociale, ma che è vero l'opposto. Successivamente cominciò ad attribuire alle idee un po' più di autonomia. Possiamo rendercene conto dal fatto che un rituale non è la mera compresenza di una molteplicità di individui in un luogo – anche se questa ne è una condizione necessaria – ma richiede anche un altro elemento mentale: il concentrarsi dell'attenzione sulla stessa cosa. Nelle famiglie che hanno una certa credenza religiosa è meno probabile che si verifichino dei suicidi, perché questa è una specie di corrente mentale che circola tra gli individui rammentando loro la presenza del gruppo.

Tuttavia, le idee sono solo parzialmente autonome in questo sistema. È vero che la società non può esistere senza le idee, ma esse sono efficaci proprio perché sono sociali, perché ricordano agli individui le collettività delle quali fanno parte e alle quali devono lealtà. Durkheim parlò in questo caso di «rappresentazioni collettive». Possiamo figurarcele come delle particelle cariche che circolano tra gli individui e che per un certo periodo alloggiano nella mente di ciascuno di loro, particelle che però traggono origine dai rituali di gruppo. Non che la coscienza umana non esista; ma è nei momenti in cui gli individui concentrano la loro coscienza sul gruppo – cioè nelle situazioni ad alta densità sociale che costituiscono un rituale – che la loro coscienza diventa un potente strumento in grado di dare una direzione alla loro vita sociale. Non è necessario che gli individui si trovino costantemente in presenza di altri individui affinché la società eserciti la sua influenza. Le idee trasmettono l'influenza della società quando i contatti tra gli individui sono intervallati o quando i contatti sono di tono basso e non fortemente ritualizzati. I simboli sono necessari per la società, ma scaturiscono anche dalla società. Vale la pena di ricordare che in questo non c'è niente di misterioso. Le idee vengono prodotte e caricate di significato sociale nei tempi e nei luoghi in cui i rituali sociali si realizzano; poi gli individui portano con sé queste idee, le scambiano con gli altri conversando e le usano per dare una direzione al loro pensiero e per prendere decisioni finché vengono riferite ad altre situazioni che le caricano di un altro significato sociale. Possiamo immaginarci gli individui mentre si muovono nell'ambiente fisico e raccolgono «carichi» morali particolari ogni qual volta vengono a trovarsi in certe situazioni di gruppo nelle quali concentrano fortemente l'attenzione gli uni sugli altri. La durata e la frequenza con la quale gli individui si trovano in questo tipo di situazione ha un'influenza di importanza cruciale nella formazione di ogni individuo.

Il modello di Durkheim ci presenta così un mondo articolato in due livelli. Il pensiero si sviluppa all'interno delle nostre idee sociali e queste idee formano i contenuti

della nostra coscienza. Non ci rendiamo conto del significato simbolico delle nostre idee sociali perché le diamo per scontate. Esse sono una specie di vetro attraverso il quale vediamo l'universo e di cui non ci rendiamo conto finché questo vetro non viene spezzato da qualche rottura sociale. E anche quando ciò accade tendiamo a reagire cercando di punire la persona che opera la rottura invece di renderci conto del muro di vetro che ci circonda. In tal modo Durkheim raffigura una società che ha un livello conscio, superficiale, e una struttura inconscia nella quale operano i fattori realmente determinanti. Pensiamo di essere razionali, padroni del nostro destino; in realtà la nostra razionalità ci è data dalla struttura sociale nella quale viviamo e che determina il nostro modo di pensare.

Il livello «inconscio» della teoria di Durkheim non è né misterioso né oscuro. È la morfologia della struttura sociale, la «fisica sociale» della densità fisica del gruppo disseminato nel paesaggio; è un modello secondo il quale gli individui al tempo stesso si raggruppano e si ritirano in disparte per praticare piccoli rituali nei quali l'attenzione è estremamente concentrata. Viviamo in questa struttura sociale ed essa ci determina, ma non ce ne accorgiamo perché siamo troppo occupati con i dettagli della nostra esistenza. Durkheim era un critico severo della concezione utilitaristica della psicologia e dell'economia, secondo la quale gli individui si muovono facendo scelte razionali in materia di ricompense e punizioni o di investimenti e profitti. Non che gli individui non cerchino di comportarsi in questo modo in molti casi, ma questo è solo l'aspetto superficiale della società. Come vedremo, Durkheim ha dimostrato che la società non potrebbe stare insieme in questo modo; la razionalità ha sempre un fondamento non razionale ed è da questo che essa emerge.

Durkheim differisce da Marx ed Engels per questo aspetto. In generale anche i teorici del conflitto pensano che nella società esistono due livelli. Un livello è rappresentato dalla struttura reale del conflitto e del dominio sociale, sia esso economico, politico e organizzativo; l'altro livello è quello dell'ideologia, che maschera il profondo della nostra coscienza e che è esso stesso prodotto dai mezzi materiali della produzione intellettuale. Ma i teorici del conflitto cercano di strappar via il velo, di mettere a nudo le realtà sottostanti. Il loro obiettivo tende all'instaurazione di una futura società migliore nella quale le ideologie non esistano più. Durkheim sostiene invece che ciò non è possibile. Se le credenze morali sono necessarie per la società, smascherarne i fondamenti non serve perché esse torneranno sempre a presentarsi in qualche forma. Se alcune di esse vengono svelate e quindi delegittimate, altre ne sorgeranno in forza delle ineluttabili leggi delle strutture sociali e delle interazioni rituali. La stessa sociologia durkheimiana appartiene al mondo sociale, anche se ha il pregio di riflettere su di esso.

Due diverse correnti: la tradizione macrosociologica

La sociologia di Durkheim si applica sia alla macrostruttura sociale sia alle microinterazioni e ai rituali. Per questo la tradizione durkheimiana occupa una posizione centrale nella sociologia. Nessuna delle altre principali tradizioni sociologiche è così

ampia. La tradizione microinterazionista che esamineremo nel Capitolo 4 ci dice ben poco sulla macrostruttura e talvolta nega addirittura che essa esista. Dal canto suo la tradizione del conflitto è fondamentalmente un'analisi macrosociologica centrata sullo studio dei processi storici di grandi dimensioni. È vero che vi sono elementi di microsociologia: Marx ha una sua teoria dell'alienazione e Weber ha parlato del metodo del *Verstehen*, definendo la sociologia mediante la comprensione soggettiva dei significati sociali. Ma in realtà tutto ciò ha avuto scarsa influenza sulla microsociologia. La visione marxiana dell'alienazione non ha effettivamente niente a che fare con l'interazione faccia a faccia: è una concezione filosofica del modo in cui l'individuo entra in rapporto con l'intera macrostruttura del capitalismo. E il *Verstehen* di Weber, anche se sembra rivolgersi agli aspetti micro della società, non fu mai usato in tal senso dal sociologo tedesco, che se ne servì invece per giustificare il modo di concepire il mondo dal punto di vista dell'etica protestante o da altre prospettive religiose: un punto di vista soggettivo, certo, ma non microsociologico, perché non ha niente a che fare con il modo in cui gli individui reagiscono a delle situazioni particolari. Il *Verstehen* weberiano in pratica significa solo che si deve cercare di comprendere la posizione religiosa o filosofica dell'individuo. La teoria delle situazioni e delle loro strutture, nonché il modo in cui queste determinano le idee e le convinzioni dell'individuo, è stata elaborata da Durkheim e non da Weber.

Nella tradizione durkheimiana esistono due correnti che pongono l'accento, rispettivamente, sugli aspetti macro e micro della società. Gran parte dei predecessori di Durkheim, come Montesquieu, Comte e Spencer, erano macrosociologi. Fu lo stesso Durkheim ad avviare l'analisi microsociologica con la scoperta della teoria dei rituali (valendosi dell'aiuto di Fustel de Coulanges e di alcuni antropologi). I durkheimiani finirono per dividersi in due correnti: una si rifà alla teoria macrosociologica di Durkheim della divisione del lavoro e della struttura sociale in generale e prosegue fino a Talcott Parsons e ai funzionalisti; l'altra corrente prende il via dai seguaci di Durkheim che si occupavano di antropologia sociale, tra i quali troviamo suo nipote Marcel Mauss, e in tempi recenti ha trovato applicazione da parte di sociologi come Erving Goffman e Basil Bernstein. Come ho ricordato, è questa parte dell'eredità di Durkheim che offre un punto d'appoggio microsociologico alla teoria delle culture di classe. Esiste anche un filone della tradizione durkheimiana che cerca di intrecciare il livello micro e il livello macro, specialmente attraverso la teoria dello scambio e dell'alleanza sviluppata da Mauss e Claude Lévi-Strauss, attraverso la teoria del capitale culturale di Pierre Bourdieu e la mia teoria delle catene rituali di interazione. Cominciamo con l'esaminare la parte macrosociologica dell'eredità durkheimiana.

Montesquieu, Comte, Spencer e la morfologia sociale

Durkheim indicò quali erano i suoi predecessori quando scrisse la sua tesi di laurea nel 1892 dedicata al contributo di Montesquieu alla fondazione della sociologia. Durkheim scorse nello *Spirito delle leggi* (1748) l'inizio della scienza della società. Quest'opera segue il metodo scientifico fondamentale, che consiste nel ricercare leggi generali anziché scrivere la storia come resoconto delle gesta di uomini illustri. Il numero dei singoli fatti

è infinito e di essi niente possiamo dire se non li riduciamo a dei tipi e quindi li confrontiamo per comprenderne le cause. A Montesquieu va anche il merito di aver compreso per primo che la società è qualcosa di più dello stato. Di solito Montesquieu è considerato il filosofo della politica che formulò la dottrina (che esercitò una forte presa su Thomas Jefferson e sui fondatori degli Stati Uniti) secondo la quale lo stato dovrebbe prevedere una separazione dei poteri per impedire ogni abuso di autorità. Ma secondo Durkheim le argomentazioni di Montesquieu hanno una portata ben più generale di questa dottrina.

Montesquieu classificò le società secondo due tipi principali: l'antica repubblica greca e romana e la monarchia europea contemporanea. Nel migliore dei casi quest'ultima prevedeva una separazione dei poteri tra la nobiltà che controllava i tribunali e le autorità municipali (Montesquieu stesso proveniva da questa classe), l'autorità centrale della Corona e il potere spirituale della Chiesa. Durkheim sosteneva che questa separazione in istituzioni specializzate non dipendeva solo dalla struttura politica delle monarchie dell'Europa protomoderna, ma rappresentava la tendenza di ogni società caratterizzata da una divisione del lavoro avanzata. Così Durkheim attribuiva a Montesquieu lo schema teorico fondamentale della sua opera *La divisione del lavoro sociale*, che pubblicò un anno dopo (1893). Le antiche repubbliche di cui parla Montesquieu rappresentano ciò che Durkheim ha chiamato il tipo di «solidarietà meccanica»: piccole società disperse su ampie aree geografiche. All'interno di ciascun gruppo l'individuo è subordinato alla comunità. In questo tipo di società il sentimento fondamentale è ciò che Montesquieu ha chiamato il perseguimento della «virtù», l'obbedienza a tutti gli antichi riti sacri e il sacrificio di sé per la propria famiglia e per la propria città. Le monarchie di Montesquieu rappresentano il polo più moderno del *continuum* seguendo il quale le società sono diventate grandi, densamente popolate e specializzate e coordinate al loro interno. Il sentimento tipico di queste società è ciò che Montesquieu ha chiamato l'«onore», che equivale allo spirito di «individualismo» di Durkheim: la lotta per affermare se stessi [1].

Durkheim pensava che Montesquieu fosse sulla strada giusta considerando la dimensione demografica come la causa prima di queste differenze nella struttura sociale e negli ideali culturali prevalenti. (Montesquieu spiegò le differenze tra le società anche con il clima, ma Durkheim, che nella sua analisi del suicidio non ebbe difficoltà a confutare

1. Montesquieu prese in considerazione anche un terzo tipo di società, il dispotismo orientale: una società grande e densamente popolata come quella monarchica europea, ma che manca della separazione interna dei poteri e della libertà dell'individuo caratteristiche di quest'ultima. Montesquieu non fornì una valida spiegazione del perché questo tipo di società è sorto e parlò di esso solo per sollevare il timore che le monarchie europee potessero diventare dispotiche trasformandosi nel tipo orientale. Neppure Durkheim riuscì a spiegarlo e lo accantonò come tipo patologico, mentre il tipo di solidarietà organica di divisione del lavoro rappresentava a suo avviso il tipo normale per le società grandi e densamente popolate. Nel corso della sua carriera, Durkheim affrontò lo stesso problema. Secondo il suo modello, le società moderne, differenziate, dovevano essere ricche, ben integrate e sostenere l'individualismo. Per questo egli considerò la lotta di classe capitalistica come un fenomeno patologico. Considerava patologiche anche le tendenze al dispotismo; e indiscutibilmente questo sarebbe stato il suo verdetto sui regimi fascisti che comparvero nei decenni successivi alla sua morte. In generale la tradizione durkheimiana ha sempre avuto difficoltà a trattare il conflitto e il dominio come caratteristiche normali e onnipresenti della società.

questa tesi, considerava questa spiegazione una parte insignificante dell'argomentazione). Per questi motivi Montesquieu merita il titolo di iniziatore del patrimonio della sociologia durkheimiana (almeno agli occhi di Durkheim, e noi non abbiamo motivo di contraddirlo).

Il fondatore «ufficiale» della sociologia è Auguste Comte. Fu lui a formulare l'idea della società come sistema a sé stante, simile a un organismo biologico, ma non riducibile esattamente alle leggi della biologia. In Comte c'è anche un elemento dinamico che manca in Montesquieu. Mentre Montesquieu si limitava a un confronto per così dire «orizzontale» tra i diversi tipi di società, Comte lo tradusse in un confronto tra stadi evolutivi di sviluppo. Ma Durkheim criticava Comte perché questi pensava di aver già portato a compimento la scienza della sociologia e di ritenere che le sue leggi si esaurissero nella cosiddetta «legge dei tre stadi». Secondo questa legge, le società passano da uno stadio militare ad uno legale e ad uno industriale, in corrispondenza dei quali si verificano dei cambiamenti nell'ideologia (dalla religione alla metafisica alla scienza) e nelle forme di attaccamento morale (dalla famiglia allo stato e infine a tutta l'umanità). Per Durkheim era evidente che Comte non faceva che enunciare una dottrina utopistica; Comte aveva dato il via alla scienza sociologica, ma restava da fare l'opera di costruzione.

Herbert Spencer è stato ampiamente considerato il successore di Comte, colui che ha liberato la sociologia dagli svolazzi religiosi di Comte dandole un contenuto serio. Durkheim era d'accordo; in effetti il suo modello, secondo il quale le società si evolvono da segmenti isolati a una complessa divisione del lavoro, è essenzialmente quello di Spencer. Ma Spencer si era limitato a raccogliere fatti per illustrare un principio filosofico. Fin dall'inizio del suo sistema aveva già enunciato la generalizzazione secondo la quale ogni cosa si evolve da uno stato di particelle caotiche e uguali a una condizione di interdipendenza differenziata. Spencer applicava questo principio sia all'evoluzione dell'universo sia a quella degli organismi biologici prima di passare alla dimostrazione che era applicabile anche alle società umane. Invece Durkheim voleva che i princìpi fossero stabiliti come risultato di comparazioni empiriche e che a queste spettasse di mostrare le condizioni causali che avevano prodotto un effetto oppure un altro.

Durkheim rivolgeva a Spencer anche una critica più profonda. Quest'ultimo pensava che la società fosse simile a un organismo perché essa seguiva leggi di differenziazione delle funzioni simili a quelle di ogni organismo, ma si trattava di una semplice analogia. E fin qui tutto bene, dato che anche Durkheim pensava che non fosse altro che un'analogia. Ma Durkheim credeva che la società costituisse un'unità psichica (che inizialmente chiamò «coscienza collettiva» e poi «rappresentazioni collettive»): le correnti di idee e di emozioni che si generano quando gli individui interagiscono e che li costringono dal di fuori. Sotto questo aspetto, però, Spencer era, dal punto di vista metodologico, un individualista. Per lui la società (a differenza degli organismi) non è dotata di una coscienza centrale; solo gli individui hanno una coscienza di tal genere; infatti essi perseguono il proprio interesse e danno vita alla società contrattando e facendo scambi gli uni con gli altri. Sotto questo aspetto Spencer era un tipico liberale inglese, nel senso che questo termine aveva nel XIX secolo. Pensava che la libertà dell'individuo e il libero mercato capitalistico rappresentassero la migliore forma di società; le sue preferenze andavano alle società che, partendo da forme inferiori di regolamentazione coercitiva, si evolvono verso un sistema contrattuale di *laissez faire*.

Secondo Durkheim il sistema di Spencer era, sotto questo aspetto, viziato dalle sue posizioni politiche oltre che scientificamente ingenuo. Non solo la struttura è dotata di leggi proprie che valgono indipendentemente dalle scelte degli individui, ma, cosa ancora più importante, le scelte degli individui non sono in grado di tenere insieme la società. L'associarsi di individui razionali porta solo alla guerra di tutti contro tutti. Spencer aveva una concezione molto più ottimistica. Credeva che la società moderna scaturisse dalla concorrenza sul mercato basata su contratti liberamente stipulati. Ma Durkheim si chiedeva come fosse possibile che gli individui dessero vita a una società contrattuale se non sulla base di una fiducia reciproca, se non pensando che ciascuno avrebbe *tenuto fede* ai propri contratti. La società contrattuale degli utilitaristi è un mito e può esistere solo assumendo che esista una solidarietà precontrattuale. Durkheim cercò di dimostrare come questi sentimenti non individualistici, morali, siano prodotti da forme diverse della stessa struttura sociale.

L'analisi storico-comparativa della *Divisione del lavoro sociale* rappresenta uno dei punti di forza dell'attacco di Durkheim; un altro è lo studio del suicidio, che si basa su confronti tra i tassi che statisticamente si riscontrano in gruppi diversi. Questi dati hanno mostrato come l'intensità della struttura del gruppo influenza l'individuo; almeno agli occhi di Durkheim provano l'esistenza di strutture che sovrastano l'individuo, visto che i tassi statistici si mantengono costanti per lunghi periodi di tempo per tutto il gruppo. Il tasso di natalità resta pressoché invariato di anno in anno, malgrado che di volta in volta si riferisca a individui diversi; lo stesso vale per i suicidi e per molti altri fenomeni. Quindi, Durkheim è il fondatore della sociologia statistica, anche se questa non diventò un settore di ricerca costante fino agli anni '40, quando negli Stati Uniti videro la luce gli istituti per la realizzazione di inchieste [2].

Dopo la morte di Durkheim, avvenuta nel 1917, la sua sociologia mostrò la tendenza a dividersi in due direzioni. La direzione micro fu sviluppata dagli antropologi ingle-

2. In realtà la teoria della statistica sociale risale all'astronomo belga Adolphe Quetelet. Tra il 1830 e il 1840 egli raccolse alcune statistiche dello stesso tipo di quello usato in seguito da Durkheim. Quetelet sosteneva che i tassi, essendo stabili da un anno all'altro, dovevano essere il prodotto di leggi sociali, ma egli non riuscì a identificare alcuna legge che determinasse i modelli statistici. È ciò che invece Durkheim credeva di aver fatto valendosi del metodo comparativo che Quetelet non aveva impiegato. È un fatto abbastanza interessante che Durkheim abbia avuto molte delle sue serie statistiche dall'ufficio statistico del governo francese, il cui direttore era Gabriel Tarde. Tarde era il principale oppositore di Durkheim nel campo della teoria sociologica di quei tempi: peccava di un estremo riduzionismo individualistico e considerava la società solo come un insieme di individui. Agli occhi di Tarde le regolarità statistiche si spiegano grazie a un processo psicologico di imitazione, per cui gli individui seguono l'esempio di altri individui. Durkheim non ebbe grosse difficoltà a liquidare questa argomentazione in quanto forma ingenua di psicologia che non spiega perché determinate azioni vengono compiute per la prima volta e poi imitate dagli altri, né indica chi è che viene imitato, da chi e quando ciò accade e quando no. Invece il modello del rituale di Durkheim riesce a dar conto di quando l'imitazione avviene, specificando che c'è un contagio delle credenze *se* gli individui condividono lo stesso centro di attenzione e la stessa emozione nell'ambito del gruppo. Si noti però che le statistiche si prestano a interpretazioni diametralmente opposte: indicatori di processi individuali *oppure* manifestazioni dell'indipendenza delle strutture sociali. Sulla statistica come disciplina *teorica* anziché metodologica nella sociologia in generale si veda il mio «Mathematics Versus Words», in *Sociological Theory 1984*, San Francisco, Jossey-Bass, 1984.

si e francesi giungendo infine, una generazione dopo, negli Stati Uniti. La macrosociologia durkheimiana fu invece ripresa più sollecitamente. Il lavoro compiuto per *Il suicidio* servì da stimolo e da guida metodologica alla sociologia statistica negli anni '50. Comunque, i sostenitori più illustri della sociologia di Durkheim sono stati i teorici del funzionalismo: Robert Merton e Talcott Parsons.

Merton, Parsons e il funzionalismo

È a Robert Merton che si deve la formalizzazione del metodo funzionalista; esso consiste nell'esaminare ogni istituzione sociale alla luce del contributo che essa offre al mantenimento dell'ordine sociale. Durkheim aveva fatto della sociologia un campo di ricerca a due livelli, mostrando come l'aspetto superficiale delle nostre convinzioni e delle nostre azioni sia determinato da una sottostante base strutturale. Merton ha interpretato la base strutturale come una tendenza della società a mantenere la propria integrità. Vi sono *funzioni manifeste*, che corrispondono ai risultati che coscientemente gli individui cercano di ottenere, e *funzioni latenti*, che sono prodotte dall'azione del sistema sociale stesso. Per esempio, i corrotti «meccanismi politici» delle città americane hanno resistito a tutti gli sforzi dei riformatori che intendevano rimuoverli perché svolgevano certe funzioni implicite nei confronti della gente comune, che traeva vantaggi da quei meccanismi più che dalla burocrazia ufficiale sostenuta dai riformatori. Lo stesso tipo di analisi si può applicare a qualsiasi istituzione: se essa esiste, vuol dire che svolge qualche funzione che spetta alla sociologia scoprire.

Per un certo periodo, specialmente attorno agli anni '50, questo tipo di analisi ha suscitato un notevole interesse: sollecitava i sociologi a guardare oltre la superficie. In certi casi, come nell'analisi di Merton della «macchina» politica, metteva in luce il fatto che il modo in cui viene individuato un «problema sociale» in realtà corrisponde solo al punto di vista di un determinato gruppo, mentre altri individui concretamente coinvolti traggono vantaggi dalla situazione. Ma la terminologia funzionalista impedisce di andare più a fondo. Anziché vedere che la «macchina» politica della grande città implica una lotta tra gruppi di interesse e classi diversi, distoglie l'attenzione dalla struttura del conflitto dirigendola verso una valutazione più astratta secondo la quale l'istituzione svolge qualche «funzione latente». È certo che in questo modo si può sempre trovare una funzione per qualsiasi cosa. Ma parlare di funzioni e di mantenimento dell'ordine sociale risulta fuorviante, se ci si ferma lì. Non è in gioco la società intera, le cui funzioni vengono svolte attraverso una serie di aggiustamenti particolari, ma ogni singolo gruppo che ha una propria versione dell'ordine sociale che cerca di patrocinare. In questo senso il funzionalismo di Merton ha operato in modo da oscurare la chiarezza che offre un'immagine conflittuale della società. Kingsley Davis e Wilbert Moore, per esempio, in un famoso saggio teorico funzionalista (1945), hanno affermato che la stratificazione e la disuguaglianza non sono altro che meccanismi atti a garantire la massima efficienza sociale assegnando le persone più qualificate alle posizioni più importanti.

Merton e i suoi seguaci hanno dovuto ammettere però che a volte non tutto funziona in modo tale da assicurare il meglio a tutti. A tal fine hanno coniato il termine «di-

sfunzione», che si accompagna a quello di «funzione». Purtroppo, questa terminologia non ci fa fare molta strada: si limita a dare un giudizio di valore sulle cose ammettendo che possono andare male invece che bene, ma non ci permette di tener fede all'idea di Durkheim, secondo il quale la sociologia deve specificare le condizioni in presenza delle quali le strutture producono un effetto anziché un altro. Esaminare i fatti ed etichettarli come funzionali non significa dare una risposta alla domanda sul perché accade che certe strutture esistono per svolgere certe funzioni e non certe altre. I sostenitori del funzionalismo affermano che è possibile rispondere a questo interrogativo senza disfarsi del loro schema teorico, analizzando le basi delle «alternative funzionali». Sfortunatamente si è trattato per lo più di una promessa mancata, perché ben poco di questo lavoro comparativo è stato portato a termine. Come già si è visto, gli artefici principali della pratica comparativa sono stati i sociologi del conflitto. Il metodo funzionalista risulta, nel migliore dei casi, troppo vago per rappresentare qualcosa di più di uno stimolo alla ricerca di spiegazioni. In pratica i suoi sostenitori hanno mostrato la tendenza a dare interpretazioni estremamente benevole delle istituzioni sociali ogni volta che se ne è data l'occasione. La loro sociologia della scienza pretende di scoprire uno strumento ideale, in grado di autocorreggersi, che permetta di raggiungere la verità; la loro sociologia delle professioni prende per buone le pretese altruistiche di chi le esercita, invece di considerarle ideologie che coprono gli interessi di questi gruppi monopolistici. Per questi motivi non c'è da meravigliarsi che il funzionalismo sia caduto in discredito da quando, dopo gli anni '50, il clima politico è diventato meno conservatore.

Talcott Parsons ha formulato una teoria di portata più ampia rispetto al funzionalismo «di medio raggio» di Merton. Per Parsons l'entità-chiave è sempre stato il sistema sociale nel suo insieme, per cui ha sviluppato un'analisi estremamente complessa nella quale categorizza i vari settori e sottosettori funzionali del sistema stesso. Il suo lavoro è denso di mappe, di suddivisioni di aree circoscritte in altre ancora più ristrette, tra le quali egli traccia delle frecce per mostrare i vari interscambi funzionali che esistono tra loro. Anche se la concezione fondamentale della società è durkheimiana, il metodo di Parsons è più vicino a quello degli autori che Durkheim criticava. Infatti Parsons non esplicita le cause di alcunché, ma si limita ad effettuare il lavoro preliminare di tracciare una mappa dello schema concettuale. In sostanza, egli ha prodotto soltanto una descrizione della società a un livello assai astratto senza offrirne una spiegazione, allo stesso modo del contemporaneo tedesco di Durkheim, Albert Schaeffle, che pubblicò grossi volumi di informazioni sulle società, nei quali esse venivano accuratamente categorizzate a seconda delle analogie tra le diverse parti del «corpo» e il «grande organismo sociale». Parsons è molto più astratto di Schaeffle e di altri sociologi dell'Ottocento, visto che parla di «conseguimento del fine», di «mantenimento del modello» e di altre funzioni usando metafore anche più pittoresche quali i nervi, il cervello ecc. della società. Sotto questo aspetto Parsons è più vicino ai sociologi formali seguaci di Simmel, nonché ad altri teorici americani degli anni '30 come Robert MacIver, che formulò lunghi elenchi terminologici per classificare ogni aspetto della società.

Nella misura in cui il sistema di Parsons presenta dei contenuti e non rappresenta una gigantesca griglia per categorizzare le cose, si situa a un livello estremamente macrosociologico. Le società per Parsons non sono statiche; l'aspetto più dinamico del

 © 88-08-9192

suo sistema sta in una visione storica di ampie dimensioni. Sulla scia di Durkheim, Parsons afferma che le società non sono tenute insieme dalla razionalità. Con ciò intende dire che la società ha un insieme di valori che vengono inculcati negli individui. (Diverse strutture hanno la funzione di effettuare questa socializzazione dei valori: prima la famiglia, quindi anche la Chiesa e poi il sistema scolastico.) Secondo Parsons, alla base del cambiamento storico stanno i cambiamenti dei valori fondamentali. Il modo esatto in cui ciò accade resta un po' avvolto nel mistero: è come se una persona cercasse di sollevarsi da terra tirandosi per le stringhe delle scarpe, oppure è qualcosa che assomiglia molto a un intervento divino.

In concreto, Parsons ha usato le religioni comparate di Max Weber per sostenere che la storia universale è guidata da una sequenza di diverse concezioni religiose del mondo. Inizialmente esistevano le società tribali caratterizzate da sistemi di simboli particolaristici che si limitavano a rafforzare la *routine* della tradizione; poi avvenne il grande passaggio alle «religioni universali», che separarono gli dei dal mondo collocando il potere spirituale in un regno trascendente chiamato Paradiso, Nirvana o un altro equivalente. Questo regno trascendente offriva un punto di leva per concentrare gli sforzi degli esseri umani, permettendo loro di trasformare il mondo terreno in qualcosa di diverso. Secondo l'interpretazione che Parsons ha dato di Weber, il cristianesimo ha esercitato un'influenza sociale molto più forte del buddismo, dell'induismo, del confucianesimo, del taoismo o dell'islam; tutte queste religioni infatti hanno finito per rafforzare un ordine sociale statico anziché cambiarlo. Solo il cristianesimo, dunque, e specialmente la sua versione più attivistica, il protestantesimo, ha generato il sistema di valori che ha finito per dare vita al mondo moderno.

In un certo senso la spiegazione data da Parsons del cambiamento storico è una versione grandiosa dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber, integrata in una macroteoria durkheimiana della società. Questa parte del lavoro di Parsons è forse il contributo destinato a durare più a lungo. Ciò non significa necessariamente che sia corretto, ma negli ultimi anni ha suscitato grande interesse, specialmente in Germania, dove teorici come Wolfgang Schluchter e Jürgen Habermas hanno cercato di analizzare la storia come processo evolutivo di lungo termine della razionalità umana. Tuttavia, dobbiamo tenere presente che questa interpretazione si riallaccia agli elementi più spiccatamente idealistici di Weber ignorando il modello del conflitto, così come Parsons si è rifatto agli elementi più funzionalisti e moralistici di Durkheim. Durkheim si considerava innanzitutto uno scienziato il cui compito era quello di formulare le leggi in base alle quali le strutture dell'interazione umana producono certe idee ed emozioni che a loro volta tornano a circolare nel sistema. Non si sarebbe trovato d'accordo con i tentativi di Parsons di mostrare che la storia si svolge secondo certe idee che compaiono misteriosamente in determinati momenti dell'evoluzione umana. Per Durkheim la religione si spiegava mediante le interazioni rituali che generavano i suoi ideali, e non viceversa. La teoria di Durkheim è molto più compatibile con una teoria materialistica che prende le mosse dal conflitto sociale e dai cambiamenti materiali dei modelli di interazione sociale di quanto lo sia l'insieme di stadi definiti e guidati dalle idee proposto da Parsons.

È vero che in generale Durkheim stesso, come Parsons e Merton, tendeva a ignorare o a sottovalutare il ruolo del conflitto e del dominio nella società. Tutti questi

sociologi condividevano un'immagine positiva del mondo, un'immagine nella quale il conflitto è un fenomeno secondario e la coercizione viene interpretata o come uno strumento al servizio dell'intera società o come una condizione temporanea o patologica. Parsons, per esempio, ha scritto alcune pagine eloquenti sulla Germania nazista, ma la considerava come l'aberrazione di una fase di passaggio, un paese che cercava di modernizzarsi troppo rapidamente partendo da una base tradizionale e che in tal modo provocava reazioni psicologiche di massa alla tensione generata dal cambiamento. Secondo Parsons tutte le società alla fine si evolvono in direzione della democrazia, perché questa rappresenta lo stadio più avanzato della «differenziazione funzionale». Purtroppo tutto ciò ha il sapore di un desiderio. In generale Parsons e i suoi collaboratori tendono a considerare ogni malcontento e ogni agitazione sociale come una tensione temporanea generata dal cambiamento. Le proteste contro il «conformismo» e il «consumismo» degli anni '50, afferma Winston White, esprimevano solo l'incomprensione del fatto che la società americana stava facendo un passo in avanti sulla via della differenziazione funzionale. Quest'ultima faceva salire il livello di efficienza sociale in tutti i campi; la famiglia e i gruppi sociali specializzati riuscivano a svolgere meglio le loro funzioni: per esempio, la socializzazione e l'inculcamento dei valori («conformismo») e la produzione di una quantità maggiore di beni e di tempo per consumarli («consumismo»). Qualche tempo dopo Parsons spiegò le rivolte studentesche degli anni '60 come una risposta temporanea all'ulteriore prolungamento della formazione scolastica specializzata. La nostra società, diventando più differenziata, richiedeva un maggior numero di anni di scolarizzazione e questo provocava una tensione temporanea dovuta al fatto che gli individui dovevano adattarsi ai nuovi concetti di giovinezza e di maturità.

Tutto ciò può essere considerato come una forma di ideologia conservatrice: qualunque cosa accada è per il meglio, oppure si tratta di una fase temporanea da attraversare sulla via di un miglioramento di lungo termine. Negli ultimi anni il fatto che questa ideologia si fondi in parte sulla tradizione durkheimiana ha reso quest'ultima molto meno accetta rispetto ai vari tipi di teoria del conflitto o microinterazionista. Ciononostante intendo mostrare che la tradizione durkheimiana non si esaurisce nella corrente macrosociologica, con il suo implicito conservatorismo e la sua carenza di vere spiegazioni causali. Anche se Parsons e Merton tendono a presentare qualsiasi istituzione dandole l'immagine sociale più positiva possibile, è Durkheim stesso a spiegarci come si formano le ideologie. La sua microsociologia dei rituali illustra il meccanismo attraverso il quale il gruppo sociale – e non una generica società-nel-suo-complesso – produce convinzioni religiose e di altro tipo che nascondono i suoi comportamenti legittimandoli. La società di Durkheim assomiglia più a un'assemblea in cui gli stregoni praticano le loro arti magiche sulla mente della gente che al mondo delle professioni altruistiche e dei pubblici servizi di cui parlano i funzionalisti. La teoria dei rituali e dei simboli di Durkheim contribuisce a dare una spiegazione realistica dell'inflazione delle credenziali educative che ha caratterizzato la delusione degli studenti nei confronti del sistema scolastico negli anni '60 e '70 più di quanto riesca a farlo l'ideologia funzionalista di Parsons.

 © 88-08-9192

La seconda corrente: l'eredità dell'antropologia sociale

Le idee di Durkheim si sono dimostrate particolarmente fertili non tanto quando sono state applicate alla struttura dell'intera società, ma a pratiche di gruppo particolari all'interno di essa. È questo aspetto del pensiero durkheimiano che ha esercitato una forte influenza sull'antropologia sociale. In Inghilterra ha prodotto una vera e propria scuola che, sotto la guida di A.R. Radcliffe-Brown, prese proprio questo nome. Questi antropologi si definivano *sociali* per contrapposizione sia rispetto a quelli tedeschi e americani, che concentravano i loro studi sulla descrizione della cultura, sia rispetto agli antropologi fisici, che si occupavano solo della misurazione e della classificazione delle razze umane. Durkheim rafforzò il loro interesse a considerare la struttura sociale come un dato di importanza primaria, mentre la sua teoria dei rituali offrì loro un metodo capace di spiegare come vengono determinate le idee pratiche e culturali. L'eredità di Durkheim è ancora più evidente nell'antropologia francese, dove il nipote di Durkheim, Marcel Mauss, tenne il campo dopo la sua morte, e dove la tradizione continua con Lévi-Strauss.

L'antropologia precede Durkheim, ma è solo a partire da lui che si è affermata come disciplina e che ha acquisito una base teorica. Poiché una teoria esplicativa ha più successo con il metodo del confronto, non desta sorpresa che i primi teorici dell'antropologia fossero più dei topi di biblioteca che ricercatori sul campo. Questi ultimi si davano da fare per raccogliere fatti curiosi girando per il mondo, ma mostravano scarsa inclinazione ad analizzarli. La spinta teorica venne per lo più dagli studiosi e dagli storici di impostazione classica, che guardavano agli antichi miti e agli antichi testi dei Greci e dei Romani con occhi nuovi, resi più acuti dagli esempi paralleli delle tribù primitive dell'Africa, dell'America e dei Mari del Sud. Mentre in precedenza gli Europei avevano sempre considerato i Greci come statue di alabastro e filosofi dalla razionalità pura, studiosi come James Franzer, J.J. Bachofen, Friedrich Nietzsche e Jane Harrison (quest'ultima giunse un po' più tardi e fu influenzata da Durkheim) li consideravano come popolazioni tribali che avevano i propri rituali. In luogo della pura razionalità, si scorgeva invece quanta parte dell'antica civiltà si fondasse sui rituali e sulla religione.

Da questo punto di vista gli antropologi potenziarono in misura notevole la tradizione sociologica emergente. La pretesa di priorità della società sull'individuo assunse la forma di sentimenti sociali: un forte attaccamento alla religione, alla famiglia o alla società stessa. L'accentuazione della fede e della lealtà si ritrova in Comte, specialmente nel suo ultimo periodo, quando la sua «filosofia positiva» (cioè scientifica) si stava trasformando nel culto dell'Umanità, di cui Comte stesso si presentava come il supremo sacerdote. Era questo l'argomento principale anche per Louis De Bonald e Joseph De Maistre, aristocratici reazionari che scrivevano negli anni '20 dell'Ottocento e le cui polemiche antirivoluzionarie assunsero la forma di una violenta difesa dell'importanza della Chiesa cattolica ufficiale. Ciò che fece Durkheim fu di trasformare queste pretese ideologiche in una teoria del modo in cui viene generata la solidarietà prerazionale: è il meccanismo del rituale che trova l'esempio più illuminante nella religione, ma che per estrapolazione si rivela essere un elemento sottostante ad altri settori della vita sociale[3].

3. Tra Marx e Comte, che erano più o meno contemporanei, c'è un'interessante contrapposizione. Entrambi vissero in un ambito intellettuale in cui il potente ordine stabilito dalla Chiesa veniva finalmente messo in

Fustel de Coulanges e la guerra di classe rituale

È partendo da questa prospettiva che viene alla luce il più trascurato dei predecessori di Durkheim. Era il suo insegnante all'École Normale Supérieure, lo storico Numa Denis Fustel de Coulanges. Nella sua grande opera sulla Grecia e su Roma dell'antichità, egli fornì un dettagliato studio del modo in cui i rituali religiosi possono dar vita a un'intera società. Durkheim non parlava soltanto in termini metaforici quando affermava che la società è un fenomeno religioso; aveva in mente l'analisi di Fustel in *La città antica* (1864). Fustel mostrò che la religione era il fondamento delle istituzioni sociali, dalla famiglia e dalla proprietà alla guerra e alla politica. Egli descrisse anche il processo del cambiamento sociale come il prodotto delle trasformazioni nella natura delle religioni. Fustel non era un sociologo come invece sarà Durkheim, che porterà le intuizioni di questi al livello di generalizzazioni astratte, anche se Fustel dichiarava con veemenza che la storia è una scienza e non soltanto una disciplina letteraria. Nel caso specifico del suo modello, Durkheim in un certo senso «capovolse Fustel», e spiegò le idee religiose facendo riferimento alla società e non viceversa. Nello stesso tempo Fustel de Coulanges merita attenzione per più ragioni di quante ne comporti la storia intellettuale. La sua analisi è stata sviluppata solo in parte da Durkheim, che da lui trasse gli elementi di una teoria della solidarietà sociale, ma che trascurò gli elementi di conflitto che rappresentano una parte altrettanto prominente della *Città antica* di Fustel. Fustel merita di essere ricollocato in una posizione onorevole all'interno del filone durkheimiano, perché più di ogni altro ci mostra come la solidarietà rituale non sia incompatibile con il conflitto e come, anzi, può costituire il fondamento della stessa lotta di classe.

Nella *Città antica* Fustel ci mostra come la società emerga inizialmente come culto religioso. Riferendosi ai testi classici, egli ha ricostruito la religione primitiva dei Greci e dei Romani, una religione che egli riteneva fosse praticata anche dagli invasori ariani dell'India durante il periodo vedico. Essa era centrata sul culto del fuoco familiare. L'altare originale ne rappresentava il nucleo centrale; la cerimonia principale aveva luogo quando la famiglia si riuniva per i pasti, che erano accompagnati da sacrifici, preghiere e inni. In questa descrizione ci sono tutti gli ingredienti sociali che in seguito Durkheim

---

discussione. La reazione di Marx fu di trattare la religione come un'ideologia, anche se continuò a rifarsi ad essa in quanto aveva dedicato i suoi primi lavori a polemizzare contro quei Giovani Hegeliani che cercavano di dar vita a una forma liberalizzata di cristianesimo. Uno dei maestri di Marx, Bruno Bauer, scrisse un famoso libro intitolato *L'essenza del cristianesimo* (1841), che Marx ed Engels misero in ridicolo nel 1844 nella *Sacra famiglia*. Nel 1846, nell'*Ideologia tedesca*, Marx satireggiò ancora i suoi compatrioti di orientamento religioso chiamandoli «San Bruno», «San Max» e così via. Da parte sua Comte non considerava la religione un'illusione, un'avversaria, ma un indicatore dello spazio che hanno i sentimenti morali che si trovano al di sotto dell'ordine sociale. Considerava le vecchie religioni soprannaturali semplicemente come qualcosa che apparteneva a uno stadio evolutivo precedente. Alcuni sociologi moderni, tra i quali Robert Nisbet, hanno sostenuto che la sociologia ha origini conservatrici perché le idee di Comte, che a loro volta discendevano da reazionari come De Maistre, hanno rappresentato la base della sociologia di Durkheim. Ma è difficile definire De Maistre un sociologo: egli cercava di sostenere la credenza nel soprannaturale, non di analizzarla. Comte e Durkheim spostarono l'obiettivo verso la comprensione dell'ordine morale e fecero di esso un concetto di analisi scientifica; e così facendo lo staccarono dalle sue implicazioni conservatrici dandogli anzi un'inclinazione liberale.

indicherà come necessari per ogni rituale: la presenza del gruppo faccia a faccia, un centro di attenzione comune e un'emozione condivisa, azioni dirette non a fini pratici, ma simbolici. Come per Durkheim, il successo della cerimonia fa sì che il gruppo si costituisca e gli conferisce un'unità morale. Ogni famiglia ha il proprio rituale; pertanto, ciò che faceva di una persona un membro della famiglia era l'ammissione ai suoi riti domestici [4]. Gli estranei erano esclusi; in questo modo il rituale tracciava un netto confine tra il gruppo e il mondo esterno. Attribuiva anche l'autorità domestica: il potere del patriarca della famiglia traeva origine dal fatto che egli era il sacerdote della famiglia e che soltanto lui presiedeva i rituali.

Anche la città era fondata sul rituale. In origine le città greche e latine erano coalizioni di varie famiglie. Solo i patriarchi erano cittadini, perché essi soli rappresentavano la famiglia nei confronti del mondo esterno. Ma una coalizione poteva formarsi solamente come culto. Così ogni città era organizzata attorno a un tempio, un centro di culto eretto in onore di un dio o di una dea (come Atena ad Atene) o della figura eroica di un antenato (come Romolo a Roma o Teseo a Tebe). La ricerca archeologica ha confermato che i templi avevano la forma architettonica di una dimora, con un nucleo centrale: la casa di un dio o di un presunto spirito ancestrale. Inizialmente i cittadini risiedevano in case site al di fuori delle mura della città e si radunavano entro la loro cerchia solo in occasione di riunioni politiche o religiose o per motivi di difesa militare.

I primi funzionari civili furono gli stessi sacerdoti del culto praticato nella città. Il rituale costituiva la base della politica. I primi «re» in realtà erano le persone preposte al cerimoniale. In seguito presero il via le lotte tra le «classi» sociali, ossia tra coloro che

---

4. Fustel credeva che l'origine del culto domestico risiedesse nell'adorazione degli antenati defunti. Sosteneva che il cuore della casa era costruito sulle ossa del fondatore della famiglia; e in effetti nell'età protocristiana le famiglie si riunivano per il pranzo funebre, che veniva consumato sulla tomba stessa. (Si veda Peter Brown, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982). Questa teoria consentiva a Fustel di sostenere la sua immagine di un'originaria famiglia patriarcale e di affermare l'esistenza di una proprietà privata primitiva conservata mediante il possesso perpetuo, da parte della famiglia, della terra su cui si trovava la tomba dell'antenato. La teoria dell'adorazione degli antenati è la parte più criticata del lavoro di Fustel. Non esistono prove che i Greci e i Latini seppellissero i loro morti in tombe di famiglia situate sui loro terreni; generalmente le tombe erano dislocate lungo le strade e praticamente mai all'interno della città (Arnaldo Momigliano, «Forward» (prefazione) a Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (*La città antica*), Johns Hopkins University Press, 1980, pp. ix-xiv. In realtà il culto e l'adorazione delle ossa degli eroi e dei presunti antenati venne piuttosto tardi (attorno al 700-500 a.C.). Sembra che tale adorazione sia stata impiegata per sostenere nuove pretese di proprietà della terra quando le città allargarono i propri territori (Anthony Snodgrass, *Archaic Greece*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 38-39). Le tombe che attestano l'unità e la continuità della famiglia risalgono al 300 a.C. e a periodi successivi, ma anche allora queste tombe sono una minoranza (S.C. Humphrey, prefazione alla parte II della *Città antica* di Fustel de Coulanges, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, p. xx). Durkheim ha criticato la teoria dell'adorazione degli antenati di Fustel, mettendo però in evidenza che essa non è necessaria né per provare meglio l'idea della religione familiare centrata sui banchetti e sui sacrifici comuni, né ai fini della teoria dell'origine della città da un culto religioso. Le idee di Fustel sono entrate anche nella tradizione antropologica grazie all'influenza che hanno esercitato su V.W. Robertson Smith, che nel suo *The Religion of the Semites* (1889) descrisse l'antico culto sacrificale degli Ebrei come pasto comunitario e il suo dio come profezia del clan. Durkheim ricevette una forte impressione da questo libro e ne fece la base della sua sociologia della religione.

avevano accesso ai privilegi della partecipazione religiosa (e quindi politica) e coloro che ne erano esclusi. Soltanto i cittadini di pieno diritto erano titolari di diritti giuridici, perché essi soltanto potevano comparire davanti ai religiosi che fungevano da giudici. La religione non solo era il fondamento della legge, ma stabiliva anche le forme delle sanzioni giuridiche. La punizione più severa era l'esilio, perché significava l'esclusione dal culto. Solo il culto garantiva i diritti della proprietà e della tutela fisica della persona; l'esiliato era quindi un fuorilegge soggetto alla spoliazione di tutti i suoi beni. Perfino la guerra, che rappresentava l'attività economica principale dello stato antico, veniva condotta secondo regole rituali. L'esercito si riuniva sotto l'auspicio degli dei e, dopo aver eseguito in comune dei sacrifici, marciava verso la battaglia secondo un cerimoniale, invocando i propri dei con grida paurose, al suono di strumenti magici e misteriosi. La guerra tra due città era considerata come guerra tra i rispettivi dei. Pertanto, la pace poteva essere conclusa solo con un'alleanza sul piano religioso; il culto del dio straniero si sarebbe stabilito nelle città alleate. Questo fatto conferiva automaticamente un carattere imperialista alle alleanze dell'antichità: le città alleate non potevano restare dei semplici partner e dare una cooperazione meramente esterna, ma erano vincolate alla partecipazione a rituali comuni. Specialmente i Romani ricorsero largamente alla pratica di invitare gli dei delle città che stavano per invadere ad abbandonarle, dietro la promessa che sarebbero stati venerati a Roma.

Nell'antichità la guerra veniva condotta con grande ferocia nei confronti delle sue vittime. I perdenti non avevano alcun diritto: potevano essere massacrati insieme alle loro famiglie oppure essere venduti come schiavi senza alcun scrupolo morale. Ciò perché i limiti della moralità erano stabiliti dalla religione stessa; solo coloro che erano accomunati dallo stesso culto praticato nella città avevano obblighi morali (e giuridici) reciproci. Analogamente, il culto familiare stabiliva verso gli estranei barriere morali che non vietavano alcuna offesa nei loro confronti, mentre all'interno della famiglia vigevano obblighi rigorosi tra i suoi membri [5]. La comunità rituale costituiva la base della moralità, un argomento che Durkheim accentuerà fortemente.

---

5. L'immagine di Fustel della morale dell'antichità, che Durkheim incorporò nella sua sociologia comparativa, sembra esagerata. È vero che le città agivano con ferocia durante la guerra. È vero anche, come Max Weber ha messo in luce successivamente, che i culti fondati sulla parentela stabilivano nei confronti degli estranei barriere morali che impedirono lo sviluppo dell'economia di mercato capitalistica. Ma dire che gli esiliati non avevano nessun diritto è un'esagerazione; ricordiamo almeno che nel 400 a.C. un esiliato politico come Tucidide poté ritirarsi nella sua proprietà situata in un'altra parte della Grecia e vivere una vita sicura e prospera. Analogamente, già nel periodo arcaico sembra che esistesse una morale nei confronti degli estranei che si manifestava sotto la forma dell'etica dell'ospitalità. Gli ospiti erano ben accolti nella casa (pur non avendo accesso ai riti domestici) e ricevevano doni che li vincolavano al donatore generando aspettative di reciprocità. Queste alleanze extrafamiliari fondate su una buona disponibilità d'animo godevano del sostegno delle credenze religiose: si ricordino, per esempio, il tema di Giove che protegge lo straniero o i numerosi miti in cui un dio o una dea compare nelle vesti di un povero viandante ed è oggetto di atti di carità. Al tempo stesso, a Fustel sono sfuggite l'insensibilità e la crudeltà verso i vinti che erano caratteristiche tipiche degli antichi Greci. Marcel Mauss, che appartiene alla generazione successiva, aggiunse al puzzle il pezzo mancante mostrando come gli scambi reciproci di doni tra i gruppi stabiliscano legami sociali su una base rituale, ma di tipo diverso. Anche la teoria della parentela di Lévi-Strauss ha individuato in questa struttura di scambio il fondamento della società tribale in generale.

La struttura sociale descritta da Fustel corrisponde a ciò che Durkheim chiamerà «solidarietà meccanica», tipica di ogni società piccola e indifferenziata, con la sua coscienza collettiva localistica e repressiva. Date queste condizioni, le convinzioni morali erano estremamente concrete, non certo astratte e generalizzate. Le cerimonie richieste dall'osservanza di un corretto rituale erano più importanti delle convinzioni soggettive. Si dovevano seguire alla lettera tutti i rituali al fine di garantirne l'efficacia. Si perdeva un processo per aver recitato in modo inesatto le formule giuridiche più che per la sostanza o il merito del caso; nell'osservanza religiosa l'atteggiamento di colui che pregava aveva meno importanza della correttezza formale del sacrificio. In seguito Durkheim descriverà l'evoluzione da questo tipo di coscienza concreta e di moralità particolaristica a un tipo di moralità universalistico che si riscontra nelle società nelle quali la divisione del lavoro è avanzata. Fustel è stato un precursore di questo tema dell'universalizzazione della morale; egli l'attribuiva al cristianesimo, che fece la sua comparsa nel mondo antico come una forza capace di spezzare l'isolamento delle famiglie e delle città, per quanto sia possibile scorgere già nel precedente culto di Giove un dio della giustizia e un protettore degli stranieri.

La religione non solo ha determinato i raggruppamenti sociali fondamentali, ma anche la loro politica e la loro morale, e inoltre l'economia. Secondo Fustel la proprietà ha avuto origine dal rispetto per le pietre di confine che rivestivano un significato religioso. Come si è detto (vedi la nota 4), gli studiosi moderni non accettano l'affermazione di Fustel secondo la quale ciò si basava sulla pratica di seppellire gli antenati nella propria casa. L'uso del culto degli antenati per rivendicare la proprietà nacque chiaramente in una fase successiva; è però vero che la proprietà era legata al sistema di culto. Al di fuori degli aggregati familiari autosufficienti, la base principale dell'economia era costituita dai centri di culto. È qui che si formarono i primi depositi di ricchezza sotto la forma di doni dedicati agli dei. La prima moneta – cioè un'unità di valore e poi di scambio socialmente sanzionata e standardizzata – si sviluppò dai tripodi cerimoniali dedicati ai templi. Successivamente i templi divennero le prime banche, luoghi nei quali depositare i valori e quindi centri del prestito di denaro. Quando Gesù cacciò i cambiavalute dal tempio di Gerusalemme, pose termine al nesso tra religione e denaro che risaliva all'origine della moneta.

Durkheim generalizzerà tutti questi argomenti in una teoria sociologica astratta che si contrapporrà alla concezione degli utilitaristi come Spencer, per i quali lo scambio economico è il fondamento della società. Durkheim ha fatto tesoro della lezione di Fustel secondo la quale le stesse istituzioni economiche primarie erano in origine istituzioni di carattere morale e religioso. Ma c'è un aspetto delle argomentazioni di Fustel che egli trascurò: quello che riguarda la politica. Fustel dedicò ampio spazio al succedersi delle rivoluzioni che si verificarono nelle città-stato dell'antichità. Il giovane Marx si rese conto dell'importanza del conflitto di classe attraverso gli studi dell'antichità classica, tanto che il termine «proletariato» deriva dalla classe dei liberti della Roma antica. Comunque, per Fustel la politica era strettamente connessa con il rituale. Egli aprì la via allo sviluppo di un aspetto che ancora manca nella tradizione durkheimiana: quello di una teoria del rituale come fondamento del conflitto.

Nell'analisi di Fustel è implicito che il rituale rappresenta uno strumento di dominio. Il rituale sta alla base dell'autorità del capo della famiglia; in seguito, nella coalizio-

ne da cui ebbe origine la città, il culto che in essa si praticava era un espediente organizzativo mediante il quale l'aristocrazia riusciva a monopolizzare il potere politico. I rituali possono anche essere considerati come «mezzi di produzione emotiva» – paralleli ai «mezzi di produzione intellettuale» di Marx ed Engels – che assicuravano il dominio nel campo delle idee. Anche Fustel offre un utile correttivo alla credenza funzionalista, secondo la quale la solidarietà rituale elimina, o perlomeno riduce fortemente, il conflitto, perché se il rituale è un'arma che si conclude con il dominio, nello stesso tempo genera una spaccatura tra una classe di dominatori e una classe di dominati. Pertanto i primi conflitti di classe non si svilupparono su una base di per sé economica, ma per il possesso della *proprietà rituale,* ossia per il controllo sui o per l'esclusione dai mezzi di produzione emotiva.

In realtà la proprietà rituale dette luogo al formarsi di più di due gruppi nella società antica. Fustel parla di quattro grandi rivoluzioni che modificarono la partecipazione religiosa, e quindi tutta la struttura sociale. La *prima rivoluzione* avvenne nel 600 a.C., quando l'aristocrazia dei capi delle famiglie strappò il potere al re. Entrambe le fazioni si definivano sulla base del rituale: gli aristocratici erano sacerdoti dei loro culti domestici, mentre il re era il sacerdote del culto della coalizione. Questa rivoluzione, che ebbe luogo in varie città della Grecia e dell'Italia, lasciò il re in una posizione puramente cerimoniale. In un certo senso siamo di fronte al sorgere dello stato, perché si stabilì un organo politico separato da quello religioso.

La *seconda rivoluzione* oppose gli aristocratici ai «clienti». Quest'ultimo gruppo era composto da persone che non possedevano il diritto di cittadinanza essendo membri subordinati nell'ambito del culto domestico di una famiglia di aristocratici. Poteva trattarsi di membri del ramo cadetto di una famiglia, di servitori o di estranei accolti nella cerchia del culto familiare, ma solo come subordinati. La lotta per sancire la pienezza dei diritti politici dei «clienti» comportava la loro liberazione dagli obblighi nei confronti dei loro padroni aristocratici, obblighi che erano connessi al loro status religioso subordinato. Fustel pensava che ciò comportasse l'eliminazione del diritto di primogenitura, ma i dati delle ricerche successive mostrano che tale pratica non esisteva in quei tempi lontani.

La *terza rivoluzione* (che non è facile distinguere dalla seconda poiché entrambe avvennero all'incirca nel 600-400 a.C.) è rappresentata dalla lotta della classe dei plebei per avere accesso alla città. I plebei erano stranieri, persone che non avevano un proprio culto domestico e che vivevano al di fuori delle mura cittadine. Privi di una religione di famiglia, non avevano alcuna reputazione sociale, nessun diritto giuridico né accesso all'assemblea della città. Poiché dovevano arrangiarsi specialmente nelle arti marziali, i plebei si fecero apprezzare come truppe (un argomento, questo, che Weber metterà in rilievo), riuscendo a conseguire il riconoscimento di alcuni diritti di cittadinanza. Il processo non si svolse ovunque nello stesso modo; ad Atene fu instaurato un regime pienamente democratico (relativamente ai maschi); a Roma, la più conservatrice delle città antiche, i plebei ottennero solo concessioni limitate. Fu la vittoria dei plebei in Grecia a dare l'avvio al periodo classico della democrazia. Solo dopo questa rivoluzione politica la stratificazione di classe assunse come base primaria la ricchezza. È in questo periodo che si afferma la plutocrazia, contro la quale si levarono conservatori come Platone e Aristotele.

Fustel descrive la *quarta rivoluzione* come una conseguenza di questa situazione. Ora i cittadini si dividevano in ricchi e poveri, cioè in classi fondate sulla ricchezza e non sulle distinzioni rituali. Esisteva anche una fazione conservatrice, rappresentata dagli aristocratici di vecchio stampo che periodicamente complottavano per rovesciare la democrazia e per ristabilire l'oligarchia tradizionale, che prevedeva una limitata partecipazione al culto praticato nella città. In questi mutevoli periodi politici, dal popolo emersero i tiranni, che facevano appello ai poveri contro gli aristocratici reazionari e contro i nuovi ricchi: ne risultò la distruzione finale delle antiche città-stato. Ad esse si sostituirono i regni, stavolta non più fondati su basi religiose ma sul dispotismo esclusivamente politico. E ancora una volta Roma resistette più a lungo a questa tendenza, ma alla fine la repubblica cedette il passo all'imperatore, che ascese al potere facendo appelli demagogici ai poveri.

Fustel aprì una pista che la tradizione durkheimiana ha scarsamente sfruttato. *La città antica* resta un'arma segreta; ma anche se usata in parte, è un punto-cardine della forza teorica di Durkheim. La generalizzazione secondo la quale i rituali generano le classi e i conflitti di classe suggerisce una teoria della politica e della rivoluzione che deve essere ancora formulata. Ma la tradizione durkheimiana si è avviata in questa direzione, come vedremo, quando ha sviluppato una teoria delle culture di classe.

La teoria durkheimiana della moralità e del simbolismo

Il sistema di Durkheim culmina nel suo ultimo libro, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912). L'impatto più forte che questo libro ha esercitato sta nella dimostrazione che la realtà delle religioni non è di tipo trascendente e che dio è il simbolo della società e del potere morale che essa ha sugli individui. Qui Durkheim combina gli aspetti religiosi e gli aspetti scientifici della sua tradizione intellettuale. Una corrente di pensiero che risale a De Maistre e ad alcuni studiosi conservatori sostiene che la religione rappresenta il fondamento morale della società e che non sopravviveremmo senza rispettare il cristianesimo tradizionale. Nello stesso periodo in cui visse Durkheim, anche i pragmatisti americani, come William James, sostenevano che la religione ha radici più profonde della razionalità e della scienza e che non bisogna perdere la volontà di credere. Durkheim pensava che in questo modo di ragionare vi fosse un elemento valido. La società non poggia su una base di consapevolezza e di razionalità, e le religioni non avrebbero svolto un ruolo importante nel corso dei secoli se si fondassero su un errore. Tuttavia Durkheim non ammetteva che la religione avesse il primato sulla scienza; formulò invece una teoria scientifica che individua nella religione una potente forza morale sottostante rispetto a tutto il resto della società. La religione è prodotta dai rituali, cioè da certe configurazioni che l'interazione sociale assume nel mondo reale. Questa teoria dei rituali può essere estesa in modo tale da coprire tutta la varietà dei modi in cui la morale e le idee vengono socialmente prodotte.

Durkheim concentrò l'attenzione sulle tribù dell'Australia centrale, che proprio in quel tempo erano state descritte dai resoconti degli antropologi. Questo fece sì che nella sua analisi fosse presente una certa debolezza. Essa non offriva quel tipo di analisi comparativa che le dichiarazioni metodologiche di Durkheim rivendicavano. Al contrario, Durkheim

era convinto che, isolando le forme più primitive di religione, avrebbe individuato gli elementi dai quali poi tutti gli altri sarebbero scaturiti. Questo assunto poggia sul fatto di accettare un'immagine evolutiva della storia che oggi non è più così ovvia; inoltre assume che le tribù australiane rappresentino le forme sociali più primitive. In realtà, anche se la tecnologia materiale di queste tribù è estremamente semplice – non hanno case né stoviglie né utensili se non molto semplici e vivono di caccia e di raccolta nel deserto – queste tribù presentano tuttavia una delle più complicate forme di struttura sociale al livello tribale, che consistono in regole matrimoniali complesse tra i diversi segmenti della loro società. Inoltre Durkheim scelse alcune tribù fortemente atipiche nell'ambito australiano, ignorando i clan che non avevano totem e che non presentavano altri fattori che non si adattavano al suo modello [6]. Ciononostante, la teoria di Durkheim è risultata più forte dei dati su cui si appoggia. Lo studio antropologico di prima mano di W. Lloyd Warner, *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe* (1937), ha confermato le conclusioni generali di Durkheim. In seguito il sociologo Guy Swanson ha effettuato un'analisi comparativa mostrando che Durkheim aveva ragione e che il tipo di divinità corrisponde al tipo di società: le credenze negli spiriti e nei totem locali si riscontrano nei gruppi tribali più frammentati, mentre i culti degli dei potenti sono presenti nelle società stratificate nelle quali esiste un imponente centro di potere temporale.

Le forme elementari della vita religiosa reca un duplice messaggio. Una parte della teoria in esso esposta riguarda la sociologia della conoscenza. Essa tenta di mostrare che la sociologia può dare una spiegazione più convincente delle idee umane di quanto possano fare la filosofia e la psicologia, sia nella versione kantiana sia nella versione empiristica. Kant affermava che le idee esistono a priori come categorie attraverso le quali l'esperienza penetra nella mente. Durkheim era d'accordo su un punto: che le idee precedono l'esistenza di ogni dato individuo, ma sosteneva che le idee di spazio, di tempo, di numero e altre categorie generali non sono universali e immutabili. Esse prendono forma dalla struttura della società e cambiano al cambiare della società. Ugualmente, gli empiristici hanno ragione nel credere in un mondo materiale che esiste prima delle idee. Ma gli individui non acquisiscono le idee mediante una semplice generalizzazione delle loro sensazioni. L'aspetto cruciale del mondo materiale è la società stessa. Il modo in cui gli esseri umani si disperdono o si riuniscono genera le categorie attraverso le quali tutte le altre esperienze vengono filtrate.

I rituali sono il meccanismo che produce idee cariche di significato sociale, e il contenuto delle idee rispecchia la struttura della società. Durkheim ammetteva che le idee, una volta formate, hanno un'autonomia parziale. Successivamente, Claude Lévi-

6. Nello studio *Primitive Classification* (1903), che fu la versione preliminare della teoria esposta in *Le forme elementari*, Durkheim e Mauss commisero gli stessi errori nell'impiego dei dati empirici, questa volta analizzando le tribù indiane dell'America sud-occidentale. Non fecero un uso adeguato del loro metodo preferito della variazione concomitante, mostrandosi troppo precipitosi nel mettere a fuoco solo certi dati che concordavano con la loro teoria, secondo la quale il modo di classificare gli oggetti materiali di una società corrisponde alla sua struttura. Comunque, la linea di analisi che avviarono si è dimostrata proficua nelle versioni successive, per esempio in *La pensée sauvage* (*Il pensiero selvaggio*, trad. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1964) di Lévi-Strauss.

Strauss ha distaccato i simboli dalla loro base rituale. Egli ha cercato di mostrare come i simboli, incarnati nei miti di una società, si siano mescolati nel corso della storia dando luogo a nuove combinazioni che spetta all'analista decodificare. Alla fine Lévi-Strauss ha mostrato di non avere più interesse per la struttura sociale che originariamente ha prodotto le idee; il suo metodo «strutturalista» è diventato una ricerca delle leggi fondamentali che presiedono alla formazione dei simboli nella mente umana [7]. Anche qui Lévi-Strauss segue un'idea di Durkheim. Durkheim ha affermato che le idee sono in parte autonome rispetto alle loro origini sociali, dato che hanno leggi proprie di attrazione o di repulsione reciproca. Durkheim considerava la possibilità di una branca della scienza sociologica, simile all'elettricità o alla chimica, dedicata solo alle «rappresentazioni collettive» che chiamiamo idee. Presumibilmente intendeva includervi le leggi che presiedono al modo in cui le idee assumono una valenza emotiva che connota l'appartenenza sociale (visto che esse disciplinano i rituali sociali), nonché le leggi che regolano il modo in cui le idee si combinano autonomamente quando la società non è presente. Oggi questo tipo di analisi sta diventando più possibile grazie ai progressi fatti dall'analisi delle conversazioni come catena di interazioni rituali.

Il secondo messaggio delle *Forme elementari* sta nella sua teoria dei rituali che ripropone la parte microsociologica della tradizione durkheimiana. Questa teoria è già implicita nella precedente analisi del crimine, perché la punizione è un rituale che fa ricordare agli individui l'esistenza della legge e che riattiva il loro impegno verso di essa. Durkheim si spinse oltre per affermare che la società non si manifesta solo in una forma negativa, come un insieme di obblighi che diventano visibili principalmente quando vengono violati; essa è anche una forza positiva, e il modo in cui opera si può vedere in rituali come quelle cerimonie che riuniscono insieme una tribù primitiva per celebrare i suoi riti religiosi. Gran parte del lavoro di individuazione di questi fenomeni religiosi fu effettuato da due collaboratori della rivista di Durkheim, *Année Sociologique*, Marcel Mauss e Henry Hubert, nei quindici anni che precedettero la pubblicazione delle *Forme elementari*. L'ultimo libro di Durkheim sintetizza le argomentazioni teoriche verso le quali tutto il gruppo aveva diretto i propri sforzi.

Indipendentemente dall'impatto che questa teoria ha avuto sull'interpretazione dei rituali tribali degli antropologi successivi, essa ha prodotto effetti di lungo termine sulla sociologia delle società *moderne*. Essa ci fa infatti vedere la nostra società attraverso lenti nuove, scoprendo i rituali che generano le nostre convinzioni e le nostre frontiere morali. Certamente questi rituali non sono gli stessi che si riscontrano nelle società tribali, perché diversa è la nostra struttura, che nella prospettiva di Durkheim è il fattore determinante ultimo. Questa influenza della tradizione durkheimiana non ha avuto finora il riconoscimento che merita, anche se risulta chiaramente nel titolo di uno dei libri di Erving Goffman *Interaction Ritual* (1967) (trad. ital. *Modelli di interazione*, 1971). Ciò che è più importante nell'eredità dell'analisi dei rituali, a mio avviso, è il fatto che essa si collega

7. Lo strutturalismo francese dovrebbe essere tenuto distinto dal modo in cui il termine «strutturalismo» viene comunemente usato nella sociologia americana. Il primo si riferisce alle strutture esistenti nel campo delle forme mentali, il secondo alle strutture esteriori della società, quali ad esempio le reti di individui o le organizzazioni.

con un fenomeno centrale delle società moderne: la stratificazione. Così questa impostazione può servire ad integrare la teoria del conflitto.

Il fondamento rituale della stratificazione: W. Lloyd Warner

Erving Goffman rappresenta una figura importante nell'ambito di questo sviluppo della tradizione durkheimiana, ma occorre partire dal suo maestro, W. Lloyd Warner. Inizialmente Warner era un antropologo australiano il cui primo lavoro fu una difesa dell'analisi durkheimiana delle società degli aborigeni. Egli giunse alla conclusione che le nostre conoscenze delle società tribali erano superiori a quelle della nostra e quindi si trasferì negli Stati Uniti. Insieme ai suoi studenti cominciò a effettuare una serie di studi di comunità su una città del Massachusetts dominata dalle tradizioni («Yankee City»), una città del Midwest («Jonesville»), un settore negro di Chicago («Bronzetown») e un'isolata contea del Mississippi («Deep South»). Warner si rese conto che la struttura sociale di una società complessa come quella degli Stati Uniti non poteva essere compresa esaminando il sistema di status di comunità diverse, perciò dette l'avvio ad alcuni studi sulla mobilità sociale e sull'eredità dell'élite nazionale nel mondo degli affari e a un altro studio su scala ancora più larga dedicato all'economia delle grandi società. Raramente la portata del lavoro di W. Lloyd Warner ha ricevuto il riconoscimento che merita. Egli non fece mai parte di alcuna delle fazioni degli iniziati in cui si divideva la sociologia americana; la sua analisi della stratificazione fu considerata troppo culturale, troppo poco sensibile alla dimensione economica, da parte di chi seguiva l'impostazione marxista o quella del conflitto (che a quel tempo cominciavano a farsi avanti). Warner effettuò il suo studio considerando la stratificazione un sistema di prestigio e nello stesso tempo un insieme di comunità distinte: come se le sue tribù australiane fossero ordinate l'una sopra l'altra alla maniera di un palo totemico. Non ci si è ancora resi sufficientemente conto di quanto questo approccio sia stato utile per avviare lo studio della stratificazione in termini di status e di reti sociali, studio che ha fatto grandi passi avanti servendosi di metodi quantitativi (che vanno ben oltre le descrizioni qualitative di Warner).

Ci si può chiedere perché Warner è passato tanto rapidamente dallo studio dei rituali tribali a quello della stratificazione. La risposta è che quando ci si occupa della società moderna, o anche solo di una comunità al suo interno, si sbatte immediatamente la faccia contro un fatto: la stratificazione. Non esiste soltanto una cultura, un gruppo sociale, ma una moltitudine di questi gruppi. Se cerchiamo di scoprire i princìpi in forza dei quali entrano in relazione, si nota subito che tra loro esiste una gerarchia. Le «classi», almeno intese in senso generico, sono la cosa più ovvia per quanto riguarda le differenze che presenta la società moderna. L'età della sociologia empirica su larga scala iniziò negli anni '20, quando erano in voga gli studi di comunità, e proseguì negli anni '30 e '40 [8]. Warner rientra in questo periodo, così come Robert e Helen Lynd, due antropologi che deci-

8. Questa tecnica di ricerca cominciò ad essere sostituita negli anni '50 del *survey* (inchiesta) per campione, che permette l'applicazione di metodi statistici più perfezionati; ma con questo passaggio si è perso il senso della realtà dei gruppi che avevano invece gli studi di comunità.

sero di studiare una città del Midwest («Middletown») anziché gli abitanti di qualche isola del Sud-Est del Pacifico. Anch'essi finirono per scoprire che la stratificazione è la realtà fondamentale, e la stessa cosa accadde praticamente a tutti gli studi di comunità. Non ci furono studi di comunità che in ultima analisi non fossero studi della stratificazione.

Warner introdusse la prospettiva durkheimiana nella società stratificata moderna mettendo in rilievo i suoi rituali. Noi tendiamo ad avere una concezione secolarizzata e razionalista della società moderna. Warner ha mostrato che se guardiamo noi stessi attraverso gli occhi dell'antropologo, troviamo dovunque dei rituali. Naturalmente un insieme di rituali è la religione. Per Warner il cristianesimo può essere analizzato correttamente con le stesse categorie che si applicano alle religioni tribali. Il cardine della religione moderna, come di qualsiasi altra, è rappresentato dalle cerimonie che danno modo alla comunità di riunirsi e che le conferiscono un'identità simbolica. La presenza dell'insieme dei fedeli alle funzioni religiose moderne rafforza il vincolo di solidarietà morale ogni volta che si riuniscono, sia la domenica mattina sia in occasione delle altre cerimonie che si svolgono durante tutto l'anno. Warner era particolarmente consapevole del fatto che queste comunità religiose fanno parte della stratificazione della società moderna. A «Yankee City» le linee principali della stratificazione di status erano di carattere etnico e dividevano gli anglo-protestanti (che comprendevano quasi tutta la classe superiore) dai cattolici di immigrazione più recente (che si distribuivano sia nella classe media sia in quella medio-superiore, ma che erano nettamente separati dai WASP).

Le diverse dottrine religiose non erano soltanto il simbolo di gruppi sociali diversi, ma servivano anche a mantenere separati e stratificati questi gruppi. I rituali religiosi riproducono la struttura di classe, influenzando la coscienza che gli individui hanno delle differenze morali e culturali e rafforzando la struttura delle forme di associazione e di esclusione interpersonali. Per Warner la realtà viva della stratificazione va ricercata nel tipo di persone che si frequentano e nel grado di intimità che si ha con loro. Warner è il padre dell'analisi di *network* della stratificazione che negli ultimi anni ha raggiunto un livello di sofisticazione notevole grazie alle indagini sul campo di Edward Laumann e di altri. Esse hanno messo in luce la natura multidimensionale del tessuto della stratificazione in cui viviamo: le gerarchie di classe si suddividono ulteriormente a seconda dell'etnia e di altre linee di demarcazione definite dalla cerchia delle conoscenze personali. Ora i tipi più intimi di associazione sono quelli che si riscontrano nella famiglia. I modelli di etnia e di classe sono potentemente rafforzati nella vita quotidiana dalla condizione della persona che un individuo sposa.

A loro volta le religioni rafforzano potentemente questa base di associazioni intime perché esse sono di solito rivolte a tenere unita la famiglia. Le famiglie appartengono in blocco a una Chiesa; almeno nelle famiglie devote, le cerimonie religiose permeano tutta la vita domestica. Dire le preghiere prima di andare a letto, recitare una breve preghiera di ringraziamento prima dei pasti rappresentano cerimonie che si servono del «capitale rituale» della Chiesa per rafforzare l'unità della famiglia. Nella famiglia tradizionale il padre vede rafforzata la sua autorità dal fatto di sedere a capotavola e di recitare la preghiera di ringraziamento. Il quadro non è tanto diverso da quello degli antichi Greci descritto da Fustel de Coulanges. C'è da aggiungere che le principali festività religiose

si sono sviluppate diventando rituali familiari: il Natale (come rituale di scambio di doni nella famiglia), il Giorno del Ringraziamento (come banchetto familiare), la Pasqua (con le uova di cioccolato per i bambini e con l'esibizione del proprio status andando in chiesa indossando i vestiti migliori). Anche Haloween, con il suo incredibile corredo di spettri, è un'altra festa, scaturita dalla tradizionale commemorazione cristiana dei defunti, in cui si fanno doni ai bambini. In altre parole, la Chiesa circonda la famiglia di cerimonie fatte apposta per tenerla unita. La nascita è consacrata dal battesimo, l'adolescenza dalla cresima o dalla comunione, il matrimonio dalle nozze in chiesa e la morte dai funerali.

Warner ha messo in evidenza che gli autentici simboli delle religioni moderne rispecchiano la famiglia. Il protestantesimo tradizionale esalta il Padre «che è nei Cieli», severo, castigatore e moralistico, così come rafforzava l'autoritarismo del padre umano in ogni famiglia. Il cattolicesimo assegna maggiore importanza al fatto che ogni famiglia umana è soggetta a una Chiesa centralizzata che media il potere divino attraverso una gerarchia che va dal papa ai vescovi ai preti e che comprende anche i santi. Il simbolo familiare centrale del cattolicesimo è Maria, la madre, che al tempo stesso è la donna perfetta perché è vergine: così si idealizza la famiglia rimuovendo la pressione dirompente degli impulsi sessuali. Dato che esistono queste differenze importanti nel tipo di struttura familiare che la religione simbolizza, non desta meraviglia – osserva Warner – che i gruppi etnici che si fondano su queste religioni siano tanto divisi. Egli ha sostenuto anche che se cambiasse la struttura familiare, cambierebbero anche le concezioni religiose predominanti.

Warner ha analizzato anche i rituali secolari, ma sempre in relazione all'influenza che esercitano sulla stratificazione. Le cerimonie patriottiche come la parata del 4 luglio, la festa del lavoro e le commemorazioni storiche sono cerimonie destinate a far convergere l'attenzione della comunità su se stessa in quanto unità. A «Yankee City» queste parate e questi rituali si preoccupavano di riunire praticamente tutti i gruppi della comunità, ma impiegando simboli storici che esaltavano sempre il ruolo dell'aristocrazia WASP. George Washington e Abraham Lincoln al loro tempo erano dei comuni mortali, poi sono stati ingigantiti fino a fare di loro delle immagini ideali delle virtù dei protestanti. Nel celebrarli non si celebra soltanto il proprio paese, ma implicitamente anche la *leadership* dei WASP dei nostri giorni che si preoccupano di perpetuare questo stile di rituale di status elevato. Le cerimonie patriottiche sono strumenti rituali del dominio di classe: sopprimono i sentimenti di conflitto di classe e di dissenso enfatizzando l'unità del gruppo, conferendo implicitamente una legittimazione alla classe che presiede ai rituali e che esemplifica la cultura che in essi si esprime. Per la stessa ragione, le classi superiori hanno una cura particolare delle tombe degli antenati, in considerazione del prestigio che questo «culto dei morti» conferisce loro, esseri viventi [9].

9. L'analisi di Warner prosegue mettendo in evidenza che le città piccole sono portate a fare guerre per le opportunità che offrono relativamente a questo tipo di politica rituale. Generano un sentimento di solidarietà e di esaltazione che porta l'individuo a identificarsi in un ordine di cose più ampio che generalmente non è presente nelle comunità isolate. Qui Warner dà una spiegazione esplicitamente durkheimiana del conservatorismo e del nazionalismo che, come ha mostrato Marx nel *Diciotto brumaio*, si riscontravano nei contadini francesi.

Erving Goffman e il culto quotidiano dell'individuo

È stato dunque Warner a introdurre i rituali antropologici nell'analisi della vita quotidiana dei nostri giorni. Attorno agli anni '50, presso l'University of Chicago, egli ebbe come assistente alla ricerca Erving Goffman, uno studioso che fece fare a questa analisi un passo in avanti. Warner si occupava dei rituali formali evidenti dei quali è costellata la nostra vita quotidiana. Goffman scoprì che esistevano rituali dei quali, in quanto tali, generalmente non ci rendiamo conto; rituali che permeano ogni aspetto dei nostri incontri sociali. Naturalmente non tutti gli aspetti della nostra vita vengono ugualmente ritualizzati, né tutti gli individui partecipano ad essi in uguale misura. Ma è questo che rende particolarmente utile il «rituale dell'interazione» di Goffman, perché esso determina una stratificazione tra individui diversi e tra situazioni diverse.

Dei rituali della vita quotidiana, quelli che si manifestano con maggior chiarezza vanno sotto il nome di gentilezza o di buone maniere. In essi – fa notare Goffman – presentiamo noi stessi e gli altri in una veste un poco idealizzata. «Come sta?» non è un'espressione da prendere alla lettera, ma una formula simbolica che mostra che noi accordiamo all'altro uno status sufficiente per trattarlo come una persona (in contrapposizione a quanto avviene, per esempio, in una situazione del tutto standardizzata in cui una persona si rivolge allo sportello e con tono impersonale chiede: «Due biglietti per l'ultimo spettacolo»). Ogni rituale di questo tipo – e ne esistono molti – esprime al tempo stesso un certo rispetto per l'altra persona e la pretesa di vedersi riconosciuto un certo status mostrando di essere una persona che sa come fare le cerimonie «appropriate». Tutta una conversazione può essere ritualistica in questo senso, come quando a un ricevimento due persone si scambiano informazioni sul loro lavoro, sulla loro città o sul tempo, che per entrambi sono prive di interesse in quanto informazioni; ciononostante lo scambio può essere completamente soddisfacente per tutte e due se rappresenta la negoziazione di un vincolo rituale tra due persone che sono interessate a sufficienza allo status l'una dell'altra.

In questa analisi Goffman non è cinico, come è stato erroneamente sostenuto da qualcuno. Egli segue esplicitamente l'idea di Durkheim, secondo il quale nella società differenziata del nostro tempo le divinità dei gruppi isolati hanno ceduto il posto all'adorazione di un «oggetto sacro» per tutti noi: l'individuo stesso [10]. Nello stesso tempo

10. Si è spesso affermato che Durkheim aveva un atteggiamento di ostilità nei confronti dell'individuo perché dava grande importanza all'influenza e al controllo della società. Il modello durkheimiano dei rituali sociali trae in parte ispirazione dai cosiddetti «psicologi della folla» di quel tempo, come Gustave Le Bon, secondo i quali quando un individuo si trova in una folla si lascia trasportare da un'emozione collettiva e non agisce più secondo la propria scelta razionale. Ma Durkheim non condivideva assolutamente l'ostilità verso la «plebaglia» che i teorici della folla usavano come argomento contro la democrazia. Durkheim cercò di mostrare che è la società stessa ad aver creato i concetti del pensiero, cioè gli strumenti della razionalità; inoltre è stato il cambiamento della struttura sociale che ha prodotto la società moderna con la sua complessa divisione del lavoro ed *è questo che ha permesso all'individuo di comparire in primo piano.* Goffman ha elaborato l'intuizione di Durkheim in modo estremamente dettagliato, documentando in quali modi la società moderna, lungi dall'essere antagonista nei confronti degli individui, rende loro un grande omaggio rituale. Ciò non vuol dire che nella società moderna non vi siano parecchi pericoli di manipolazione burocratica e politica e anche di

Goffman pensa che gli individui non rinunciano ai propri interessi particolari perché partecipano a dei rituali. I rituali dell'interazione sono strumenti che gli individui usano per assicurarsi un vantaggio: per avere i contatti giusti, per imbarazzare o umiliare i rivali, per affermare la propria superiorità sociale. Gli oggetti e le credenze sacre vengono creati attraverso i rituali: nelle società tribali (o nelle nostre chiese), il rituale crea un dio o uno spirito; negli incontri della vita quotidiana il rituale crea il sé. Per Durkheim un rituale è una configurazione particolare che gli esseri umani assumono concentrando in un certo modo i loro corpi, la loro attenzione, le loro emozioni. Goffman vi aggiunge una connotazione ancor più materialistica: i rituali sono simili al teatro. Sono rappresentazioni che mettiamo in scena e che quindi richiedono un'attrezzatura concreta: costumi, un palcoscenico, posti per il pubblico, camerini per gli attori. Da qui la famosa distinzione di Goffman tra «ribalta» e «retroscena»: la prima è l'area di vendita dove il commesso tratta col cliente, il secondo è il retrobottega, dove le impiegate si dividono i settori di vendita, fissano i criteri delle vendite, si sciolgono i capelli dopo averli manipolati. In un'altra sfera troviamo un'analoga distinzione tra la stanza di soggiorno tirata a lucido e la tavola apparecchiata con cura, dove il rituale di una cena sta per riaffermare agli occhi degli invitati lo status del padrone di casa, e il retroscena della stanza da bagno, della cucina, della camera da letto, dove ci si libera dei rifiuti sia emotivi sia fisici.

I rituali sono dunque delle rappresentazioni, che non solo hanno conseguenze sociali – creano immagini ideali del sé, permettono di negoziare legami sociali, di controllare gli altri –, ma richiedono anche certe risorse sia materiali sia culturali. Tengono unita la società, ma lo fanno in modo che questa sia stratificata. I rituali sono strumenti che servono a mantenere e a rinegoziare la struttura di classe. Non solo generano il sé, ma ordinano i sé in classi sociali diverse.

I rituali dell'interazione e le culture di classe: Collins, Bernstein e Douglas

Goffman non ha esplicitamente messo in evidenza il fatto che la stratificazione scaturisce dai rituali, ma la sua analisi si presta bene a questo tipo di sviluppo. Il materiale che egli ha impiegato per costruire il suo modello ribalta-retroscena si riferisce sempre a situazioni stratificate: gli studi sugli operai e sui manager che effettuano una rappresentazione quando sono gli uni in presenza degli altri, ma che nei rispettivi gruppi informali si comportano in modo completamente diverso [11]; gli studi sui professionisti di status elevato (come i medici) che rafforzano la loro immagine pubblica vigilando atten-

totalitarismo, ma che esiste una lotta tra le diverse parti della società. Detto di passaggio, questa posizione è mia, non di Durkheim né di Goffman. Tutto considerato, la società moderna è molto più individualistica di qualsiasi società premoderna.

11. I più famosi di questi studi furono iniziati negli anni '30 da Elton Mayo negli stabilimenti di Hawthorne, Come Lloyd Warner, anche Mayo era australiano e seguace di Durkheim. La sua scoperta del gruppo informale al di sotto della struttura formale dell'organizzazione è un'applicazione diretta alla vita moderna della tesi di Durkheim, secondo la quale un legame rituale e morale di solidarietà sta al di sotto di qualsiasi interazione puramente pratica, utilitaristica.

tamente su ogni attività che potrebbe farli apparire meno autorevoli e onniscienti; gli studi sugli individui appartenenti alla classe superiore che hanno una facciata rituale complessa in confronto agli individui il cui status è inferiore a qualunque altro; gli «ospiti» degli istituti per malati mentali che hanno perso ogni risorsa di *privacy* con cui controllare la loro immagine pubblica.

Questa analisi ben si attaglia a una cospicua massa di altre informazioni riguardanti le differenze culturali tra le classi sociali. Ne emerge una teoria secondo la quale esistono *due* dimensioni principali nelle differenze tra gli individui. Entrambe sono connesse ai rituali ai quali gli individui partecipano. Vari aspetti di questa teoria sono stati specificati negli ultimi anni da chi scrive, dal sociologo inglese Basil Bernstein e dall'antropologa sociale Mary Douglas.

Un'importante dimensione consiste in ciò che io chiamo i rituali del potere. Le classi sociali si distinguono tra loro a seconda di quanti ordini danno o ricevono. Possiamo immaginare un *continuum*: alcune classi danno ordini stando al vertice di lunghe catene gerarchiche nelle grandi organizzazioni, altre sono impegnate nel trasmettere gli ordini trovandosi ai livelli intermedi, altre ancora non danno mai ordini, ma li ricevono soltanto. Abbiamo così l'equivalente goffmaniano della versione della teoria del conflitto di Ralph Dahrendorf: la dimensione principale della stratificazione è il potere organizzato. Questo può fondarsi sul controllo della proprietà, oppure sul controllo militare o politico. Troviamo quindi le stesse delimitazioni di classe nelle società capitalistiche e in quelle socialiste, perché la proprietà privata è solo una delle basi che permettono di dare ordini. In entrambi i casi, coloro che danno ordini presiedono allo svolgimento dei rituali organizzativi. Costituiscono la «classe ufficiale», provvedono a tenere alti gli ideali dell'organizzazione e credono nelle sue cerimonie. In termini goffmaniani, sono le personalità della «ribalta». Al lato opposto, gli individui che ricevono solo ordini (gli operai, la «truppa») sono estranei rispetto agli ideali ufficiali in nome dei quali ricevono ordini. Non avendo il controllo della «proprietà rituale», si ritirano dal mondo della «ribalta» e si identificano invece con il mondo del «retroscena» dei gruppi informali a cui appartengono.

La seconda dimensione della classe sociale aggiunge un elemento di complessità orizzontale alla delimitazione verticale del potere. Indipendentemente dal fatto che gli individui controllino i loro rituali o siano da essi controllati, c'è un problema che riguarda il numero e i tipi di rituali a cui partecipano. Alcuni individui si trovano al centro di ampie reti sociali, incontrano gente, agiscono e vanno in giro a destra e a sinistra. Altri restano in piccole comunità locali, interagiscono con le stesse persone e vivono nello stesso luogo per anni e anni. Naturalmente si tratta della stessa dimensione che Durkheim usò per confrontare società diverse, solo che ora l'applichiamo alla posizione di individui diversi che si trovano all'interno della stessa rete. Come ha fatto notare Herbert Gans, gli individui appartenenti alla classe operaia delle grandi città moderne non hanno gli ampi contatti che sono consueti ai membri delle classi sociali superiori; i luoghi in cui vivono assomigliano di più a piccoli villaggi contadini insediati in una metropoli moderna. Data questa differenza nella struttura socio-spaziale, le diverse classi sociali hanno una mentalità diversa.

Così, i membri delle classi sociali superiori hanno una cultura simile a quella che,

secondo Durkheim, corrisponde a una divisione del lavoro complessa: idee astratte, individualismo, modo di pensare lungimirante. Le classi inferiori, che risiedono nelle loro piccole *enclaves*, hanno una cultura simile a quella delle società tribali del modello di Durkheim: una forte pressione alla conformità sociale, simboli altamente reificati, abitudini a pensare in termini particolaristici anziché per astrazioni. Basil Bernstein ha mostrato che il modello durkheimiano è applicabile alle differenze linguistiche esistenti tra le classi sociali. Le classi inferiori usano ciò che egli chiama un «codice ristretto», un tipo di discorso che si riferisce a persone e a cose particolari e che dà per scontato che l'ascoltatore conosca i dettagli più minuti dell'argomento di cui si parla. Le classi sociali superiori usano un «codice elaborato», un tipo di discorso caratterizzato da molte astrazioni e che trasmette informazioni che non si riferiscono a un contesto limitato. Portata all'estremo, è questa la differenza tra un gergo locale e il modo di parlare tecnico di coloro che esercitano una professione specializzata; il primo tiene unita una piccola comunità e praticamente non ha alcun significato al di fuori di essa; il secondo è una specie di moneta spendibile per stringere rapporti con gruppi di esperti di questo tipo in tutto il mondo [12].

Ecco ancora un modo in cui la teoria durkheimiana della stratificazione integra il modello del conflitto. Il modello di politica di Engels e di Marx mette in evidenza i vantaggi che le classi sociali superiori traggono da una capacità di mobilitarsi che le classi inferiori non hanno. In tal modo, una minoranza assolutamente esigua riesce a dominare la maggioranza fortemente frammentata che ad essa sottostà. Il modello durkheimiano sviluppato da Bernstein e da me mette in rilievo che queste differenze strutturali non solo servono a spiegare le differenze riguardanti il potere politico, ma influenzano anche le prospettive culturali delle diverse classi. Il grado e il tipo di partecipazione degli individui ai rituali dell'interazione determinano le loro culture di classe.

L'antropologa Mary Douglas ha riaffermato in termini molto efficaci l'importanza di queste due dimensioni. Essa mostra che questi due aspetti della struttura sociale non solo influenzano i rituali e le credenze nell'ambito delle società moderne, ma spiegano anche perché tra le diverse società tribali si riscontra una grande varietà di culture. Nella *Divisione del lavoro sociale* Durkheim ha effettuato un confronto di carattere esclusivamente generale: da una parte tutte le società tradizionali (considerate in blocco) che producevano una coscienza collettiva fortemente repressiva e particolaristica, dall'altra le società moderne, caratterizzate da una marcata divisione del lavoro, che generavano una coscienza collettiva astratta e individualistica. Come abbiamo visto, il polo moderno di questo confronto risulta essere una generalizzazione eccessiva, perché le classi sociali superiori possiedono un tipo di cultura e quelle inferiori un tipo diverso che assomiglia di più al tipo «tradizionale» di struttura. La Douglas mostra che le stesse differenze si

12. Naturalmente i professionisti e le classi superiori in genere hanno una loro forma di conversazione spicciola, localistica. Il punto importante della questione è che le classi inferiori possiedono soltanto il «codice ristretto» che tiene il loro gruppo localistico unito, ma isolato dagli altri gruppi anche se di basso livello; le classi superiori hanno dei propri gruppi chiusi e le relative forme di conversazione a «codice ristretto» e di gergo, ma hanno *anche* accesso ai «codici elaborati», che permettono loro di negoziare con individui assai distanti con i quali forse non entreranno mai in contatto.

riscontrano nelle società tradizionali [13]. Alcune di esse pongono severe restrizioni all'individuo valendosi di religioni che ritualizzano ogni atto della vita quotidiana e che con la minaccia di tabù, di contaminazione e di dure pene per chi pecca non lasciano alcun margine di scelta. Altre sono permissive e individualistiche, credono in spiriti benevoli, non punitivi, o addirittura sono del tutto scettiche circa l'esistenza degli spiriti. Durkheim sbagliava pensando che esistesse un'evoluzione semplice da un tipo sociale all'altro, in cui la coscienza di gruppo repressiva fosse una caratteristica di tutte le società tribali e la coscienza secolare e individualistica una caratteristica riservata a quelle moderne.

L'analisi delle differenze nella struttura sociale di cui Durkheim fu pioniere resta comunque assolutamente applicabile, anche se i suoi tipi non costituiscono una sequenza temporale. Le società tribali che hanno i rituali più repressivi e le credenze più punitive sono quelle che corrispondono al modello di società densamente popolate che, fa notare la Douglas, si riscontrano nelle aree ambientali contraddistinte da una grande ansietà nei confronti di risorse scarse; le società tribali in cui prevale l'individualismo sono quelle in cui i confini tra i gruppi sono permeabili e gli individui sono liberi di andare e venire continuamente. Esiste un'altra dimensione che taglia trasversalmente le diverse società tribali: essa riguarda la disuguaglianza che vi è tra loro relativamente alle differenze di potere dei loro membri e, in rapporto a questa, la quantità di conflitti con i gruppi esterni. In sostanza si tratta della prima delle due dimensioni di cui ho discusso sopra, una dimensione che determina in che misura un individuo partecipa ai «rituali del potere». Così, le tribù si differenziano non solo rispetto alla dimensione del controllo che il gruppo esercita sull'individuo, ma anche a seconda del grado di dominio interno e di conflitto implicito. Le culture tribali (il che in generale significa le loro religioni) si distribuiscono su due dimensioni in base alle quali si passa: (1) da quelle altamente collettivizzate a quelle altamente individualistiche; (2) da quelle che hanno capi potenti a quelle in cui esiste una notevole uguaglianza tra i membri. Ogni tipo di società ha una propria forma particolare di simbolismo.

Il modello della Douglas è sufficientemente ampio da rendere conto delle culture religiose e secolari di ogni tipo di società, comprese le varianti della nostra. Questa studiosa, per esempio, fa rilevare che il tipo di controllo che gli individui esercitano sul proprio corpo dipende dalla struttura del gruppo al quale appartengono. Nelle società tribali la contrapposizione si manifesta tra i gruppi presso i quali la *trance* religiosa viene interpretata come una situazione in cui gli spiriti si impossessano dell'individuo, conferendo in tal modo poteri benefici al gruppo e i gruppi (molto più autoritari), invece, in cui ogni deviazione dallo stretto controllo delle proprie emozioni e del proprio corpo è considerata un segno di peccato e di contaminazione. La contrapposizione si riscontra anche nella nostra società: tra i gruppi fortemente ascetici e moralistici e i gruppi

13. *La divisione del lavoro sociale* di Durkheim, al pari dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu e di *Comunità e società* di Tönnies, descrive due soli tipi di società: un tipo premoderno e un tipo moderno. Si tratta di una tremenda ipersemplificazione della storia. Anche se il suo evoluzionismo spinse Durkheim a credere che il tipo di solidarietà meccanica è più marcato tra le società tribali, in realtà le caratteristiche che Durkheim ha descritto, specialmente in relazione a un sistema legale repressivo, sono estremamente comuni negli stati agrari stratificati, che rappresentano una forma di società molto più complessa.

che premiano l'autoespressione e il «fare ciò che ci si sente di fare». Vi è chi porta i capelli lunghi e chi usa un taglio di capelli di tipo militare; c'è chi indossa vestiti fluenti e chi indossa abiti attillati; ci sono modi diversi di arredare la propria casa: tutto ciò si può spiegare partendo da un'analisi strutturale della cultura.

Lo schema della Douglas è decisamente multidimensionale. Le società differiscono tra loro secondo due diversi *continuum*; dunque non possiamo classificare ogni fenomeno secondo un singolo criterio, ma vedere le cose attraverso una griglia bidimensionale. Più in generale, lo stesso vale per la teoria delle culture di classe della nostra società. La società moderna è composta da molte «tribù» diverse che possiamo tranquillamente chiamare «classi» per comodità, ma che in realtà sfumano l'una nell'altra sotto vari aspetti. Il posto che ogni individuo occupa in questo spazio stratificato può benissimo essere unico, perché ogni individuo partecipa a una sua combinazione personale di rituali. Questa è un'altra ragione per cui l'individualismo rappresenta una realtà dominante della società moderna: nessuno è esattamente uguale a qualcun altro, perché la struttura sociale differenziata espone ogni persona ai vincoli pur lievemente diversi dei gruppi. Comunque, gli individui riescono a trattare tra loro, anche se giungono ai loro incontri con prospettive culturali abbastanza diverse. Per capire come questo accada e come serva a riprodurre un ordine sociale stratificato possiamo servirci di altre teorie della tradizione durkheimiana.

Le reti rituali di scambio: il nesso tra micro e macro

Una questione cruciale per Durkheim (nell'ultimo decennio dell'Ottocento, dopo che aveva scritto intorno al diritto, al crimine e al suicidio) riguardava il modo in cui l'individuo si adatta alla società. Il suo modello mostrava che la società opera dall'esterno, esercitando costrizioni esterne e creando sentimenti e idee collettive. Ma una persona non si trova sempre in presenza degli altri, né è guidata completamente dalle loro pressioni. Come spiegare, dunque, questo aspetto individuale del comportamento? E ancora, dato che le idee servono agli individui per pensare autonomamente – in situazioni uniche e in modo creativo –, in quale misura possono essere attribuite a una base sociale?

Questo è il problema delle connessioni esistenti fra il livello micro e il livello macro, considerato dal punto di vista della macrostruttura. Nei primi anni del Novecento Mauss aveva già iniziato a lavorare a questo problema [14]. Il suo materiale non riguardava la complessa società moderna in cui l'individuo regna sovrano, ma ambienti tribali nei quali

14. Marcel Mauss produsse una gran quantità di lavoro preparatorio per quello che poi diventò *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim e si assunse in prima persona la responsabilità di redigere un gran numero di rassegne di studi antropologici per l'*Année*. Non si è ancora valutato adeguatamente il ruolo svolto da Mauss già molto tempo prima della morte di suo zio. Anche se egli certamente non ha avuto la stessa importanza che ebbe Engels per il pensiero di Marx, tuttavia è indubbio che il pensiero «durkheimiano» è stato permeato dall'influenza di Mauss nell'ultima parte della carriera di Durkheim (cioè a partire dalla fine dell'ultimo decennio dell'Ottocento).

presumibilmente l'individualità non conta niente di fronte al potere del gruppo. Se anche qui troviamo azioni e pensieri individuali, il meccanismo che li produce dovrebbe spiccare in primo piano.

Marcel Mauss e la magia dello scambio sociale

Mauss scoprì quello che cercava nella sfera della religione. Il fenomeno della preghiera sembra segnalarci un tipo di azione individuale e privata e quindi mostrare che anche i rituali non sono necessariamente sociali. Ma anziché scalzare le basi della fondamentale teoria durkheimiana, la spiegazione della preghiera la rafforza e ne amplia la portata. Per prima cosa, è la nostra concezione moderna che vede nella preghiera un'esperienza intima, un parlare a Dio nell'intimità del proprio cuore. Mauss sostiene che storicamente le preghiere sono sempre state vocalizzate e pubbliche; molte società proibivano addirittura come un sacrilegio le preghiere private. La preghiera privata, individuale, è una derivazione delle cerimonie pubbliche in cui concezioni collettive vengono espresse dai singoli entrando nella loro coscienza interiore. Si può anche affermare che lo sviluppo di rituali quali le preghiere, che sono piuttosto delle formule verbali che delle cerimonie, dà agli individui la possibilità di appropriarsi di essi; è grazie all'interiorizzazione di formule collettive che gli individui moderni acquisiscono la capacità di guidare se stessi mediante un giroscopio morale interiore e di pensare in modo autonomo.

Mauss sostiene un'argomentazione simile a proposito di una pratica ancora più primitiva: la magia. La magia sembra sfuggire all'influenza della società. La sua natura è antitetica rispetto a quella dei rituali religiosi. Mentre i rituali religiosi sono quasi sempre collettivi e ufficiali, la magia è un'attività privata – spesso illecita – svolta da singoli maghi per fare del bene o del male a qualcuno in particolare, non per il bene (o per il male) della comunità. Tuttavia, Mauss e Henry Hubert hanno messo in evidenza che la magia dipende dallo stesso tipo di cose, di idee e di azioni da cui dipende la religione. La magia è sempre un derivato di qualche religione; le formule di invocazione del demonio e le messe nere dell'Europa medievale fanno chiaramente parte dell'universo cristiano, così come lo sciamano tribale invoca forze che sono in continuità con il quadro religioso della sua tribù. In effetti il potere magico che viene invocato – si tratti di uccidere una vittima, di portare fortuna, di far innamorare qualcuno o di qualunque altro scopo tradizionale della magia – è una versione della forza spirituale universale che alcune tribù delle isole del Pacifico chiamano *mana*. Ma questa forza spirituale è essa stessa sociale, rappresenta la concezione più generale del potere della società sugli individui. La religione ufficiale se ne vale per i suoi fini collettivi, mentre i maghi la fanno fluire per scopi privati.

Per Durkheim e Mauss la religione non è un inganno. Simboleggia qualcosa di reale: il potere della società. Anche il *mana* ha una realtà concreta. È l'*energia emotiva* che circola tra gli individui e che li muove, in modo apparentemente misterioso, operando al di fuori di essi. Mauss afferma che la magia spesso ha funzionato, almeno in misura sufficiente a far sì che la gente continuasse a considerarla efficace. I maghi, nei contesti sociali in cui la gente crede in loro, non sono dei truffatori; infatti è perché credono

sinceramente nella loro magia che esercitano una forza emotiva sulle altre persone. La magia è una sostanza reale che invisibilmente circola nell'atmosfera sociale: un contagio emotivo che viaggia su certe idee assunte collettivamente. Per i membri del clan che in esso credono, ricevere l'avviso di un pupazzo vudù che ha le loro sembianze equivale alla morte stessa.

Dal punto di vista della teoria sociologica, la magia non è affatto un'usanza bizzarra. Essa fornisce un'indicazione generale, e cioè che un fenomeno di origine sociale può installarsi nella coscienza di un individuo diventando una parte della sua personalità e delle strategie personali che egli mette in atto nella lotta per ottenere vantaggi sociali. Mostra anche che le forze sociali non sovrastano la società come una nube invisibile, ma circolano tra gli individui; hanno carattere quantitativo: la loro intensità varia da un soggetto all'altro. Il mago che si sente carico della forza magica che controlla ha più fiducia in se stesso, più potere e più energia degli altri. La stessa cosa vale per la distribuzione manifesta, ufficiale, del *mana*. Il capo della tribù, o *big man* (grande uomo), viene considerato più sacro, più potente, più elevato dei comuni esseri perché possiede più *mana*. In poche parole: si è impossessato di una quantità maggiore di energia emotiva messa in circolazione nella società da quel «generatore magnetico» rappresentato dai rituali. L'analisi fatta da Mauss della magia e del *mana* mette in luce il meccanismo che sta dietro a quegli individui superiori che Weber ha definito carismatici. Ci ricorda che il carisma non compare come un tratto divino quale appare dalla descrizione di Weber, ma che fa parte di un sistema di stratificazione sociale e di distribuzione delle energie e delle credenze generate dalla società.

Fin qui abbiamo interpretato l'individuo come il portatore di forze che traggono origine dalla macrostruttura. L'analisi di Mauss procede verso altre direzione per mostrare quali meccanismi costituiscono la struttura stessa. La versione più famosa di essa si trova in un suo articolo del 1925, «Il dono». Già nel 1914 Mauss aveva proposto la teoria secondo la quale il *mana*, una volta cristallizzatosi in alcuni oggetti materiali, costituiva la fonte originaria di ciò che in seguito sarebbe diventato il denaro. In altre parole, l'economia si è fondata sulla credenza religiosa in senso abbastanza letterale. Infatti il denaro è un mezzo di scambio, un parametro universale e uno strumento di accumulazione del valore che rende possibile convertire tutti gli altri beni eliminando l'ingombrante processo del baratto. L'economia monetaria è cresciuta lentamente, passando attraverso numerosi livelli, prima di diventare la moneta cartacea facilmente convertibile, i titoli con possibilità di opzione ancor più facilmente manipolabili e tutto l'armamentario del capitalismo moderno. La «moneta» tribale sulla quale Mauss concentrò la propria attenzione è ancora relativamente voluminosa e difficile da maneggiare. Però è sociale, nel senso che possiede il prestigio e il carattere sacro che soltanto la società può concedere, e ispira un sentimento di fiducia sociale che è un requisito che la moneta deve avere per essere universalmente accettata. (Si confronti il denaro con il baratto, in cui un individuo non accetta un bene a meno che ne abbia bisogno o abbia un'idea abbastanza precisa di ciò che con esso intende acquistare.) Schematicamente si può dire che la moneta è scaturita dalla magia, visto che la magia rappresenta l'uso individualizzato del *mana* collettivo.

I primi oggetti «monetari» assomigliano ai gioielli: oggetti estremamente preziosi

tenuti in gran considerazione perché dotati di qualità estetiche fuori dell'ordinario [15]. Ciò che rende speciali questi oggetti non è solo la loro scarsità, ma il significato sociale ad essi attribuito: la fiducia che universalmente riscuotono. Per questo sono in grado di servire come mezzo di collegamento tra una situazione e l'altra; attraverso una rete di scambi costruiscono una struttura sociale più ampia.

L'idea che la società è un sistema di scambi tra le parti che la compongono non è certo nuova: la troviamo sia in Adam Smith e nei primi economisti, sia negli utilitaristi come Herbert Spencer. Ma Durkheim ha criticato aspramente questi modelli, perché rimangono semplicemente al livello dello scambio di vantaggi materiali, e a quel livello un'economia non potrebbe esistere, perché l'interesse utilitaristico, egoistico, non porta allo scambio, ma alla frode, all'inganno e alla guerra di tutti contro tutti. Per questo motivo Durkheim ha cercato di mettere a nudo il fondamento morale, emotivo, della solidarietà «precontrattuale». Mauss sviluppa la stessa idea, ma in modo più dinamico. Egli sostiene che l'economia materiale fu creata, nel senso assolutamente letterale del termine, sulla base di un sistema di scambio rituale. Esistono due livelli di scambio e di essi quello sottostante rende possibile l'altro.

Nella celebre analisi *Il dono* (1925), Mauss descrive il «cerchio del *kula*» delle isole Trobriand. Il capo di ogni isola guida verso l'isola vicina una spedizione commerciale che trasporta due tipi di beni: pesci, noci di cocco ecc. (tutto ciò che l'isola produce) da scambiare con i prodotti dell'altra isola. Questo è il commercio mondano, economico. Ma esso è preceduto da una forma diversa, simbolica, di commercio: il capo visitatore offre dei doni rituali ai capi del luogo – conchiglie ornamentali o braccialetti (che equivalgono ai gioielli) –, ricevendo a sua volta doni dello stesso genere. In questo modo il pesce e le noci di cocco passano da un'isola all'altra e la «moneta simbolica» compie un circolo viaggiando tra le isole. I doni rituali rappresentano una forma di diplomazia. Fino al momento in cui non vengono dati e accolti, le due tribù restano sospettose, con le armi alla mano. Non possono effettuare il commercio mondano, economico, fino a che la pace non è garantita dallo scambio rituale dei doni simbolici.

Il «cerchio del *kula*» è un paradigma per le strutture economiche in generale. La loro esistenza presuppone che venga sempre negoziato un legame *sociale* prima che si svolgano le contrattazioni dirette a ottenere un vantaggio sociale. In termini moderni potremmo dire che l'argomentazione di Max Weber trova conferma: occorre che un certo sistema di status religioso o di altro tipo organizzi preventivamente l'economia perché essa sia in grado di operare. I ceti (*status groups*) sono più fondamentali delle classi, dato che queste compaiono sulla base dei primi. Weber ha definito i ceti come comunità che si formano sulla base di un certo stile di vita e che seguono un certo codice d'onore. Mentre il principio del mercato consiste nel perseguire senza scrupoli il proprio interesse egoistico, la caratteristica del ceto è esattamente l'*assenza di un accanito mercanteggiamento*. In altre parole, i membri di un ceto si scambiano doni nella stessa maniera dei capi delle Trobriand descritti da Mauss; solo che oggi questi consistono in inviti a pran-

15. Estrarre pietre preziose vere e proprie non era tecnicamente possibile fino all'avvento delle civiltà agrarie. Ma anche in questi sistemi economici relativamente avanzati si attribuivano ai gioielli poteri magici e si scorgevano in essi i simboli e le prerogative dei re e degli alti dignitari religiosi.

zo, omaggi natalizi e in *tutti quegli scambi cerimoniali dettati dalla gentilezza quotidiana che Goffman ha analizzato.*

Mauss descrive vari tipi di economia che si fondano sullo scambio di doni. Il «cerchio del *kula*» rappresenta una forma relativamente ugualitaria, caratterizzata da scambi che avvengono in modo orizzontale tra le isole. In altre località del Pacifico Meridionale e della Nuova Guinea e anche presso altre società tribali, i doni assumono la forma di una «redistribuzione» gerarchica. Il capo riceve in dono cibi e ricchezze di altro tipo che egli restituisce a coloro che fanno parte del suo seguito nel corso di enormi banchetti cerimoniali. Questa pratica ha l'aspetto di un sistema di scambio in cui ognuno riceve più o meno ciò che ha dato, ma c'è una persona che ottiene un beneficio in più: il capo o *big man*. Egli può rovinarsi periodicamente con la sua liberalità, ma socialmente e politicamente ottiene il vantaggio di essere il centro rituale dell'attenzione. Questi banchetti «redistributivi» sono come le campagne politiche, nelle quali il maggior prestigio va a colui che riesce a raccogliere più seguaci. Questi seguaci oltretutto rendono potente il capo in caso di guerra quando questa è combattuta tra le tribù di cacciatori di teste.

Gli scambi di doni possono essere anche estremamente competitivi. Un esempio del genere è rappresentato dal *potlach*, che si riscontra tra le ricche tribù della costa canadese del Pacifico: i capi cercano di insultare e di sopraffare i loro rivali rovesciando su di loro una marea di doni che essi non sono in grado di ricambiare. Il fatto di ricevere un dono obbliga una persona a ricambiare con un dono di pari valore se non vuole andare incontro a una perdita di status. Per questa ragione, dice Mauss, l'ambito dello status è anche un ambito di stratificazione. Vincola tra loro gli individui che si trovano in una situazione paritaria e che quindi possono permettersi di scambiarsi doni di valore; nello stesso tempo esclude implicitamente tutti coloro che non possono permettersi di tenersi al livello dello scambio simbolico. Lo scambio di doni sembra essere orizzontale, ma le sue conseguenze sono di tipo verticale. Vedremo che la stessa cosa si verifica nella versione moderna dello scambio simbolico, che attualmente è oggetto di analisi nella forma di mercato della conversazione per il capitale culturale.

Lévi-Strauss e la teoria dell'alleanza

Il modello dello scambio di doni ha influenzato numerosi indirizzi della ricerca. Lévi-Strauss ne ha sviluppato una versione che cerca di spiegare l'intera struttura delle società tribali. Egli si vale del modello a due livelli di Mauss, secondo il quale i doni simbolici costituiscono la base dello scambio materiale. Solo che in questo caso ciò che viene scambiato non sono gli ornamenti simili a gioielli del «cerchio del *kula*», ma gli stessi esseri umani in quanto partner sessuali. La struttura fondamentale della famiglia è un *network*. Poiché esiste il tabù dell'incesto, nessuna famiglia può trarre dalle sue fila propri partner sessuali, ma deve procurarseli all'esterno. I matrimoni sono scambi molto simili ai doni; generalmente una famiglia non riceve immediatamente un partner sessuale quando ne cede uno, tuttavia esiste un obbligo di contraccambiare nel lungo periodo. Questa analogia tra matrimoni e doni genera degli obblighi morali che non possono essere violati, pena una perdita di status; i matrimoni diventano la base della politica dello status

nella tribù. Inoltre, secondo il principio in forza del quale il livello simbolico dello scambio rende possibile la conclusione di un maggior numero di transazioni materiali, le famiglie che si imparentano per mezzo del matrimonio diventano partner commerciali e alleati militari. Non è un'esagerazione dire che lo scambio matrimoniale determina tutte le alleanze che stanno alla base della società tribale.

I diversi sistemi tribali di parentela hanno distinte strutture di scambio; alcune vincolano due clan o due gruppi attraverso un costante interscambio di matrimoni, altre invece scambiano i partner seguendo un lungo circolo, qualcosa di simile al cerchio del *kula*. Ciascuna di esse ha una propria logica. Come rivelò Durkheim in uno dei suoi primi scritti, i sistemi matrimoniali australiani sono costruiti come se fossero un problema di matematica. Lévi-Strauss ha sviluppato le implicazioni formali di ciascun sistema che stabilisce con chi deve sposarsi una persona: in alcuni casi si hanno dei «cicli brevi» che uniscono tra loro diversi gruppi, che però restano isolati dagli estranei, mentre in altri si formano dei «cicli lunghi» che uniscono moltissime famiglie attraverso reti di scambio di lunga distanza. Secondo Lévi-Strauss, in origine le sorti delle società dipendevano dalle strategie della politica matrimoniale che seguivano. Soltanto quelle che assunsero maggiori rischi investendo nei cicli lunghi riuscirono ad accumulare una cerchia di alleanze più ampia, e quindi a realizzare le strutture politiche e la ricchezza economica che resero possibile il sorgere dello stato. L'idea di Lévi-Strauss della «rivoluzione della parentela», che originariamente demolì alcune società tribali trasformandole in nuove formazioni sociali, non ha avuto molto seguito. Nel suo lavoro successivo Lévi-Strauss ha abbandonato lo studio dell'organizzazione strutturale delle società per dedicarsi a decodificare i loro miti in forme mentali di base. Tuttavia, la teoria dell'alleanza è diventata uno strumento importante per l'analisi antropologica della politica della parentela e resta una metafora importante per comprendere la logica dello scambio politico nelle società più complesse.

Essa è stata impiegata, per esempio, per analizzare la scienza come un sistema di scambio di doni. Warren Hagstrom fa notare che ciò che distingue la scienza dalle attività commerciali sta nel fatto che si presume che la scienza sia aperta a tutti e considerata fine a se stessa; a ciò è dovuto l'alto livello di prestigio di coloro che appartengono alla comunità scientifica. Vi è anche qui un aspetto competitivo, né più né meno che in tutti gli atti di donazione, che tuttavia viene dissimulato. Gli scienziati competono tra loro per ottenere riconoscimento, cercano di far sì che i loro doni siano accettati dalla comunità dei loro pari e legittimati come vera conoscenza. Gli scienziati considerano se stessi e le loro idee come qualcosa di «puro», di incontaminato da ogni comune motivazione che non sia la curiosità intellettuale. Per la stessa ragione non apprezzano che la loro attività sia oggetto di analisi sociologica. Per loro la scienza – come rileva David Bloor – è un oggetto sacro in senso durkheimiano; è costituita da rituali che segnano i confini di una comunità chiusa in se stessa. Ma la prospettiva durkheimiana dà l'avvio alla sociologia della scienza in quanto rappresenta un'ulteriore applicazione della teoria di come le idee rispecchino la struttura sociale dell'insieme di persone che hanno prodotto quelle idee. In questo caso la comunità è la *rete degli scienziati stessi*, non la società circostante nel suo insieme.

Anche se Hagstrom non sviluppa questo argomento, il modello dello scambio a due

livelli funziona ugualmente. Gli scambi simbolici degli scienziati costituiscono il centro morale della comunità, ma una volta che questi si sono consolidati, lo status scientifico di un individuo può essere oggetto di scambio con i beni più dichiaratamente materiali come gli incarichi e le prebende accademiche, la vendita di libri, i diritti di brevetto per le invenzioni e cose del genere. Uscendo per un momento dallo schema durkheimiano, possiamo considerare questi ultimi come mezzi di produzione intellettuale dei quali la tradizione del conflitto si avvale per spiegare il contenuto delle idee che hanno prodotto. I due livelli interagiscono tra loro: lo scambio rituale dei doni che consistono in idee scientifiche procede nel suo territorio «sacro» della verità disinteressata, ma queste stesse idee diventano «proprietà intellettuale», una forma di ciò che il sociologo francese Pierre Bourdieu chiama «capitale culturale». Gli scienziati investono accortamente il loro capitale intellettuale per ottenere ulteriori riconoscimenti e raggiungere in tal modo le posizioni e le risorse materiali che useranno per produrre altre idee scientifiche. Tanto il mercato culturale quanto il mercato economico operano per produrre idee scientifiche in un sistema caratterizzato sia dalla solidarietà rituale sia dal dominio e dal conflitto.

La teoria delle catene rituali di interazione

Fin qui abbiamo tratteggiato le connessioni esistenti tra il livello micro e il livello macro dell'analisi. La teoria dei rituali di Durkheim spiega come certe configurazioni di individui con le loro emozioni e i loro centri di attenzione siano il fondamento di rituali che generano i vincoli di appartenenza sociale e i simboli che li rappresentano. Ora queste «rappresentazioni collettive» si installano nella mente degli individui e agiscono come giroscopi che guidano gli individui verso certi incontri e li allontanano da altri. Una situazione micro porta a un'altra situazione micro, secondo modalità che si possono predire e che sono strutturate. In questo modo, il meccanismo dei rituali micro si aggiunge a un modello più ampio, quello della società intera al livello macro. Mauss ha portato a compimento questo modello con un'argomentazione di importanza cruciale, mostrando come gli scambi tipo dono generino pretese e obblighi di status replicando il rituale dello scambio. Egli ha mostrato anche come i rituali saturino gli oggetti fisici di significato sociale e come questi – definiti a seconda dei casi magia, moneta o forse in altri modi ancora – circolino come surrogati della presenza della società. Questi oggetti simbolici collegano persone e situazioni che sono molto distanti tra loro e che in realtà non possono vedersi in faccia. Dal fatto di saturare gli oggetti di energia sociale scaturisce il fenomeno della proprietà. La prospettiva di Mauss diventa un sostegno fondamentale per quella di Marx.

Recentemente ho proposto il concetto di *catene rituali di interazione* (IR) per mostrare come le interazioni di livello micro si aggiungano alla più ampia struttura di classe della società moderna. Ogni interazione è un rituale nel senso goffmaniano del termine. I saluti e le altre forme di cortesia uniscono gli individui oppure li escludono ponendoli nello status di inuguali. La stessa cosa si verifica in modo non verbale, attraverso il significato simbolico del modo in cui ci vestiamo o curiamo la nostra persona. Anche le parole della comune conversazione contengono un codice nascosto, per cui

recano in sé le connotazioni dell'appartenenza a gruppi particolari che hanno acquistato in precedenti incontri di conversazione. Dare e ricevere ordini è un rituale goffmaniano che genera classi che danno ordini e classi che ricevono ordini e le relative prospettive simboliche (che abbiamo già ricordato trattando della teoria delle culture di classe). La stessa cosa si verifica nella seconda dimensione della stratificazione. Le prospettive degli individui i cui modelli generali di incontri sono di tipo cosmopolita oppure localistico sono anch'esse influenzate di conseguenza. Ogni aspetto di ciò che gli individui possiedono in termini mentali e culturali reca un contrassegno dell'appartenenza sociale. Solo che ora, anziché scorgere durkheimianamente nei rituali il fattore che determina l'appartenenza all'intera società, vediamo che la società è frammentata in gruppi stratificati, ciascuno dei quali riconosce in modo implicito i propri membri dai frammenti del simbolismo stratificato che portano con sé nei loro incontri sociali.

Possiamo figurarci l'intera società come una lunga catena di rituali di interazione con gli individui che si muovono da un incontro all'altro. Non occorre che questa struttura sia rigida. Qualsiasi combinazione di individui può dar luogo a un incontro faccia a faccia, ma una volta che gli individui vi si trovano, devono negoziare qualche tipo di rapporto, avviare qualche conversazione rituale. Il modo in cui lo fanno dipende dal capitale culturale, dalle idee saturate di simboli che portano nell'incontro. I risultati possibili sono diversi, dipendono da come il *capitale culturale di ogni persona* si armonizza con il *capitale culturale dell'altra persona.* Attraverso un processo simile a quello del mercato, gli individui tendono a realizzare lo scambio più soddisfacente per loro. Inoltre, il capitale culturale stesso circola attraverso la rete, cosicché nuove idee alle quali corrisponde in modo implicito l'appartenenza a un gruppo vengono trasmesse da una persona all'altra. Queste risorse simboliche tendono a restare nell'ambito di canali stratificati; le classi sociali superiori riproducono il proprio tipo di capitale simbolico, mentre le classi inferiori fanno anch'esse circolare il loro capitale, ma solo nell'ambito ristretto dei loro gruppi. Inoltre, i rituali che riuniscono degli inuguali – per esempio padroni e dipendenti – tendono anch'essi a rinforzare le diverse prospettive simboliche di ciascuna delle parti, conferendo all'una una quota di energia emotiva e di fiducia in se stessa che la mantiene in una posizione dominante e mettendo l'altra parte in una posizione di deficit emotivo che le impedisce di competere efficacemente. Ma gli incidenti che si verificano nella circolazione del capitale culturale possono sconvolgere la riproduzione morbida degli strati sociali; è questa la ragione per cui esiste la mobilità sociale e vi sono alti e bassi nella carriera degli uomini politici e degli imprenditori durante tutto il corso della loro esistenza.

A mio avviso ora disponiamo del potenziale necessario per integrare l'analisi micro dell'interazione faccia a faccia, in qualsiasi tipo di situazione, in una teoria della macrostruttura dello stato, delle organizzazioni e delle classi (quella che ha rappresentato la parte preponderante della tradizione del conflitto). I rituali dell'interazione costituiscono le culture delle diverse classi sociali, e le reti costituite dalla ripetizione di questi incontri rituali formano la realtà delle grandi strutture. Quello che collega tutto ciò è una teoria della stratificazione: la realtà dominante a tutti e due i livelli.

Il futuro della tradizione durkheimiana

Come si è visto, la tradizione durkheimiana è una giungla ricca e prospera dalla quale sono sgorgate idee e applicazioni rivolte in molte direzioni. Essa offre sia una teoria dei rituali al livello più minuto della vita quotidiana sia una macroteoria delle forme più ampie e astratte della struttura sociale che riguarda l'intero paesaggio terrestre. Spiega come vengono generate le idee, sia che abbiano la forma di religioni e di miti sia che si tratti della scienza stessa. In questa sede molti degli aspetti più esotici della tradizione durkheimiana non sono stati toccati; per esempio il concetto di Bourdieu di educazione come violenza simbolica o la sua analisi della vendetta tribale come un gioco che consiste nel «prestito» e nella «restituzione» di teste da tagliare e che ha come posta lo status: il fatto di avere dei nemici è in realtà un modo per esibire il proprio status e l'assassinio è un tipo di scambio di doni.

La cosa più importante, a mio avviso, è che la tradizione durkheimiana fornisce dei punti di appoggio essenziali alla tradizione del conflitto. Al livello dell'interazione micro, fornisce alla tradizione del conflitto una teoria che spiega la molteplicità delle culture di classe e che fa scaturire da queste interazioni una rete stratificata che determina la macrostruttura del dominio e della lotta per il potere in tutta la società. Le teorie del sistema di scambio a due livelli – del mercato del capitale culturale nelle interazioni rituali e del mercato economico che ad esso si sovrappone – dovrebbero essere due punti di grande importanza per tutti coloro che si propongono di integrare queste due tradizioni. La tradizione del conflitto può far propri i meccanismi esplicativi più profondi messi in luce dai durkheimiani.

Certamente non tutta la teoria durkheimiana va necessariamente in questa direzione. La teoria durkheimiana del reato, per esempio, ha avuto un proprio sviluppo autonomo. Kai Erickson, accogliendo la tesi che il reato è funzionale alla società, ha elaborato una teoria secondo la quale le società in effetti creano la devianza quando attraversano periodi di difficoltà nel mantenere le linee di demarcazione sociale. Ciò che viene considerato deviante è sempre relativo per la società; un po' pessimisticamente ciò significa che perfino una società di santi, come Durkheim stesso ha affermato, crea la sua categoria di devianti ingigantendo i piccoli errori fino a farli diventare trasgressioni importanti. Erickson ha applicato questa teoria a una società reale di pretesi «santi», quella dei puritani insediatisi nella Nuova Inghilterra. La mania delle accuse di stregoneria e le persecuzioni dei quaccheri e di altre «eresie» si possono considerare come espedienti mediante i quali tutta la società coloniale, e non solo quella dei singoli «devianti» all'interno di essa, creava periodiche ondate di crisi. Più recentemente, Donald Black ha sviluppato la prospettiva durkheimiana in una teoria generale del controllo sociale. Oggi gli allarmi che si levano per la «violenza nelle strade» e per le iniquità della violenza della polizia devono essere considerati come parte di un processo più ampio in cui il *problema* della violenza rappresenta una parte «normale» dell'imposizione rituale dell'ordine sociale.

In definitiva, queste teorie della violenza e del crimine vanno integrate in un quadro teorico coerente rispetto al modello di società stratificata che è emerso dalle pagine di questo capitolo e del precedente. Ma già ora queste teorie sono esempi della vitalità della

tradizione durkheimiana. La tradizione durkheimiana, per molti aspetti il più profondo e il più originale complesso di idee della sociologia, rimane piuttosto un segreto svelato a metà all'interno dei vari modi di procedere teorici ed empirici di oggigiorno. La sua capacità potenziale di aggregare la sociologia intorno a un nucleo comune resta ancora oggi, a mio parere, più potente che mai.

Capitolo 4
La tradizione microinterazionista

Così come diciamo che un corpo è in movimento e non che il movimento è in un corpo, dovremmo dire che siamo nel pensiero e non che il pensiero è in noi.

Charles Sanders Peirce, 1868

Una sociologia tutta americana

Veniamo ora a una tradizione specificamente americana, quella della sociologia microinterazionista e interpretativa che va da Charles Horton Cooley, W.I. Thomas e George Herbert Mead a Harold Garfinkel e agli etnometodologi. Non che sia l'unico tipo di sociologia prodotto negli Stati Uniti. Sia la tradizione durkheimiana sia quella del conflitto sono state introdotte e hanno dato i loro frutti negli Stati Uniti. Esistono anche altre tradizioni tipicamente americane, come quella evoluzionistica di Lester Ward o quella di William Graham Sumner (il fondatore della sociologia americana) o quella delle ricerche statistiche degli ultimi decenni. Il microinterazionismo non è la sola tradizione americana nel campo della sociologia, ma a mio avviso rappresenta il contributo più originale dato da questo paese al pensiero sociologico. Non è quindi *la* tradizione americana, ma semplicemente quella in cui siamo più avanzati.

Certamente non mancano né parentele né predecessori in altri paesi. È una tradizione che riguarda il soggetto umano e che considera il mondo sociale come costruzione della coscienza umana e dell'azione umana. Si oppone sia alla dura immagine strutturale della società prospettata dai durkheimiani sia al materialismo della teoria del conflitto. Alla rigida predicibilità della scienza contrappone la fluidità e la ricchezza di significati dell'umanesimo. Per questo si riallaccia a quella che talora viene detta la tradizione romantica della filosofia tedesca: l'idealismo di Immanuel Kant, e in particolar modo le correnti storiche di Georg Hegel, Arthur Schopenhauer e Wilhelm Dilthey. Si può notare il contrasto tra questa tradizione e quella francese confrontando Émile Durkheim con Ferdinand Tönnies, che in Germania dette il via alla sociologia con il suo *Gemeinschaft und Gesellschaft (Comunità e società)*. Questo libro è parallelo alla *Divisione del lavoro sociale* di Durkheim: entrambi mettono a confronto un tipo di società personalistico e tradizionale con l'impersonale società moderna. Ma mentre la solidarietà «meccanica» e la solidarietà «organica» di Durkheim sono due tipi di struttura diversi che si differenziano a seconda della densità della popolazione e della misura della divisione del lavoro, i tipi polari di Tönnies si basano su due tipi di volontà umana: la *Wesenwille*, che è un'espressione «naturale» verso gli altri esseri umani, e la *Kürwille*,

I momenti fondamentali della tradizione microinterazionista

1870-1900	Pragmatismo americano: Peirce, James			Oggettivismo tedesco: Brentano, Meinong
1900-1930	Dewey	Cooley Thomas Mead		Husserl
1930-1960	Interazionismo simbolico: Blumer		Schutz	Esistenzialismo: Heidegger
	Teorie della devianza, delle occupazioni e delle professioni: Hughes			Sartre
1960-1990	Teoria del ruolo			Etnometodologia: Garfinkel
				Analisi della conversazione Sociologia cognitiva
	Schema analitico di Goffman			

che è razionale e calcolatrice. Si può dire che Tönnies psicologizza e subiettivizza la società facendo di essa il risultato di una proiezione di processi mentali individuali ingigantita su un ampio schermo.

È questo tipo di tematica che seguirono i sociologi americani. I primi sociologi e filosofi americani avevano studiato in Germania, come si usava alla fine dell'Ottocento. In quel tempo – lo ricordiamo – i *colleges* americani furono riformati e trasformati in università, cioè in centri di ricerca che conferivano lauree. Le università tedesche, che erano passate attraverso questa rivoluzione 75 anni prima, furono prese a modello. Perciò non c'è da meravigliarsi se i primi sociologi importarono idee dalla Germania. E di nuovo negli anni '40 e '50 un'altra ondata di studi microsociologici prese l'avvio da un rifugiato tedesco, Alfred Schutz, che ispirò Harold Garfinkel, il fondatore dell'etnometodologia. Garfinkel dal canto suo si è rifatto a un altro gruppo di predecessori intellettuali tedeschi, e in special modo ai filosofi Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Malgrado le radici tedesche, la sociologia microinterazionista americana è molto di più di un'imitazione. Sia nella prima ondata dalla quale scaturì l'interazionismo simbolico sia in quella successiva, che si concluse col sorgere dell'etnometodologia e della fenomenologia, gli studiosi americani trasformarono profondamente ciò che avevano ricevuto. La filosofia tedesca servì da stimolo, ma furono gli studiosi americani a dar vita a teorie autenticamente sociologiche. Laddove gli studiosi tedeschi si fermarono, per così dire, al livello filosofico della coscienza considerandolo qualcosa di inviolabile al quale si deve rendere omaggio, gli americani lo «smontarono» procedendo quindi a creare una teoria sociale della mente.

Nelle pagine che seguono esamineremo i risultati raggiunti da questa operazione nel campo della microsociologia. Ciò non vuol dire che teorici come Cooley e Mead abbiano scritto solo sulla mente e sul sé. Essi andarono oltre, giungendo a formulare teorie sulla struttura generale della società. Ma la forza della loro analisi non sta in questo: l'immagine che ne scaturisce è relativamente ingenua in confronto a quella delle tradizioni durkheimiana e del conflitto: ha un taglio semplicistico e sentimentale che fa sembrare le istituzioni sociali delle assemblee di studenti. Quando, negli anni '20, Talcott Parsons fece ritorno dal soggiorno in Heidelberg e presso la London School of Economics, non ebbe difficoltà a disfarsene di fronte all'importanza di ciò che importò dall'Europa in fatto di macrosociologia. Ciò che ha fatto sì che in America mantenesse la sua importanza è la parte che mancava agli Europei: un'autentica microsociologia del sé e del flusso delle situazioni che il sé deve affrontare istante per istante. È a questo che ora dedicheremo la nostra attenzione.

La filosofia diventa un terreno di scontro tra religione e scienza

La tradizione americana non ha inizio nell'ambito della sociologia, ma tra i filosofi di orientamento pragmatistico. I sociologi della fine dell'Ottocento erano fortemente interessati ai problemi sociali come l'immigrazione e la criminalità, e quando sollevavano problemi teorici facevano appello all'evoluzione, cioè a una concezione macro. Però nel campo della filosofia correvano tempi di grandi trasformazioni dovute alla rivoluzione del sistema universitario. La nuova università orientata verso la ricerca stava soppiantando un sistema di *colleges* che finora aveva fornito una formazione religiosa: la missione originaria dei *colleges* americani consisteva in larga misura nella formazione di ministri del culto. La ragione per cui negli Stati Uniti esistevano tante centinaia di *colleges* risale ai tempi della «frontiera», quando ognuna delle Chiese protestanti riteneva necessario avere il proprio *college* in ogni località del paese, in modo che i battisti potessero studiare una buona dottrina battista, i metodisti una buona dottrina metodista e così via. Ma le nuove università di tipo tedesco non davano importanza alla religiosità, ma alla scienza e al sapere. Perfino gli studi biblici erano ora stati trasformati in storia e critica dei testi. Nel mondo moderno i vecchi *colleges* «non riformati» e la loro istruzione religiosa apparivano ormai antiquati.

Questo creò dei problemi per la professione di docente universitario; nessuno ne risentì più dei filosofi. Le altre discipline specializzate potevano evadere il problema di che cosa fare dei vecchi studi religiosi, ma i filosofi non potevano non affrontarlo. La filosofia era stata una delle discipline più importanti nei vecchi *colleges*, ma aveva una funzione propedeutica rispetto agli studi teologici. Ora, in un periodo in cui la scienza era dominante, cosa si poteva dire di apprezzabile della religione? Darwin, Spencer e la controversia sull'evoluzione avevano messo la religione sulla difensiva; nello stesso tempo, una brillante serie di scoperte nel campo della fisica e della chimica stavano cambiando il mondo grazie all'elettricità, alle acciaierie e al motore a scoppio.

Anche l'Europa si trovava di fronte allo stesso problema. Un tipo di risposta fu quello della Francia. Durante la rivoluzione e nel periodo napoleonico la vecchia università

medievale dominata dai teologi era stata abolita e sostituita da politecnici come l'École Politechnique e l'École Normale Supérieure. Di fronte alla nuova scienza la Francia reagì abbracciandola senza riserve ed eliminando del tutto la religione dai suoi apparati intellettuali ufficiali. Il tipico intellettuale francese, come Durkheim, era un ateo che intendeva sostituire alla religione una visione del mondo completamente secolare.

In Inghilterra e in Germania il vecchio insegnamento religioso non fu sostituito così bruscamente. Fu necessario scendere ad alcuni compromessi tra la religione e la nuova scienza secolare. Questo processo si realizzò mediante la filosofia idealistica: la generazione di Kant e di Hegel (attorno al 1800) è la generazione della riforma universitaria tedesca. Poiché in Inghilterra l'università fu riformata molto più tardi (tra il 1880 e il 1890, nello stesso periodo di quella americana), l'onda della filosofia idealistica giunse più tardi, introdotta da pensatori come T.H. Green e F.H. Bradley. La filosofia idealistica è una specie di compromesso con la religione: proclama che il mondo è una manifestazione dello Spirito e che esistono valori trascendenti. Essa lascia dunque spazio alla religione, ma al prezzo di abbandonare le vecchie interpretazioni letterali delle Sacre Scritture. Il nucleo della fede non è più la Bibbia, ma una teologia liberalizzata elaborata dai filosofi.

Dal punto di vista dei credenti ortodossi tutto ciò appariva piuttosto eretico. L'immacolata concezione, i miracoli, la natura rigorosamente divina di Gesù, perfino le pene dell'inferno e il paradiso decretati dal padreterno furono sostituiti dalle argomentazioni riguardanti lo Spirito e l'importanza delle opere socialmente buone. In America un filosofo dichiarò che il mondo divino non era un regno, ma una repubblica, e il filosofo di Harvard Josiah Royce deve aver destato una certa sorpresa affermando che «l'Essere divino è lo Stato, l'Ordine Sociale». Tuttavia, qualcosa si era fatto per rendere la religione più accettabile in un mondo secolarizzato, dominato dallo schiacciante trionfo della scienza. Dal 1880 al 1920 l'idealismo divenne la filosofia dominante in tutte le università americane.

Tutto ciò non sembra rappresentare una base promettente per una sociologia della mente, ma servì ad aprirle la strada. Parte delle argomentazioni riguardanti la realtà dei fattori spirituali dell'universo ha messo in evidenza l'importanza del ruolo della coscienza nel mondo materiale. Le istituzioni di carattere più chiaramente «spirituale» sono entità quali l'arte, la letteratura, il diritto, la storia del pensiero. Royce e il giovane Dewey andarono oltre e affermarono che le istituzioni come lo stato non sono materiali, ma costituiscono degli insiemi di ideali verso i quali gli individui sono orientati e grazie ai quali gli individui guidano il loro comportamento. In tal modo il mondo sociale veniva interpretato come un insieme di manifestazioni della coscienza umana. Le idee apparivano come un dato obiettivo, dotato di un'esistenza propria al di fuori del singolo essere umano, perché si può concretamente vederle come tali. Le nostre idee non scaturiscono da noi stessi, come avevano sostenuto i filosofi materialisti. Un individuo non acquisisce delle idee osservando le cose attraverso i propri sensi e quindi sviluppando delle associazioni mentali da cui derivano, per esempio le idee di «sedia», di «rosso» e così via. Al contrario, queste idee ci vengono trasmesse già pronte, sotto forma di linguaggio. L'argomentazione è stata avanzata al livello filosofico per difendere la priorità e l'obiettività dell'aspetto spirituale delle cose rispetto a quello materiale, ma non è difficile rendersi conto che essa ha dato l'avvio a un'interpretazione sociologica della mente:

l'individuo non è un osservatore isolato del mondo esterno che compie delle astrazioni dalle sedie e dalle macchie di colore, ma un essere partecipe della società umana la cui mente si riempie attraverso il linguaggio.

I filosofi idealisti aprirono la strada, ma non riuscirono a percorrerla. Assegnavano troppa importanza agli aspetti oggettivi dello Spirito. Gli esseri umani non erano che recipienti dello Spirito, una sorta di registro destinato alla ricezione di un messaggio divino: Dio affermava se stesso in un mondo secolare. Per trasformare tutto ciò in sociologia occorreva riportare le idee sulla terra e far risalire la loro origine a individui reali. E occorreva mettere in moto quegli individui, fare di essi degli agenti attivi *hic et nunc* nel mondo reale. A compiere questo passo furono i pragmatisti.

Il pragmatismo di Charles Sanders Peirce

Il più famoso dei pragmatisti fu William James, psicologo e filosofo ad Harvard. La sua tesi di fondo era che le idee non sono copie del mondo esterno, ma che la verità è solo un tipo di azione fatto di idee che operano, che determinano le conseguenze che desideriamo. James era un filosofo di scarso peso e la mancanza di obiettività del suo sistema fece di lui un facile bersaglio per i suoi colleghi. In effetti non era veramente interessato ai problemi dell'epistemologia; usava la filosofia per difendere la religione. Era la stessa cosa che facevano anche gli idealisti, ma mentre essi cercavano di trovare un equivalente spirituale di Dio nel mondo che ci circonda, James seguì un approccio più specificamente psicologico al sentimento della fede. Per James è corretto credere nel libero arbitrio, perché altrimenti l'individuo non può agire moralmente, ed è parimenti corretto credere in Dio, pur in assenza di prove convincenti, perché *tutti* i nostri pensieri sono di fatto ugualmente fondati sulla fede più che su prove definitive. James finisce per avvalorare qualsiasi religione senza suggerire i mezzi per accertare quale teologia sia vera. Questo non soddisfaceva i teologi, ma era il punto al quale James intendeva arrivare [1].

---

1. Come psicologo James non ci interessa molto in questa sede, anche se alcuni elementi della sua psicologia preannunciano la teoria del sé di Horton Cooley e di George Herbert Mead. James era un tipico esponente della prima generazione degli psicologi sperimentali che già allora lavoravano nell'ambito dei dipartimenti di filosofia e che cercavano di combinare una descrizione della fisiologia del cervello con l'analisi delle diverse funzioni mentali. Il famoso *Principles of Psychology* (1890) dedica capitoli alla vista, all'udito, all'attenzione, alla memoria, alle abitudini, all'istinto ecc. Tra questi argomenti tratta del flusso di coscienza e del sé come centro di questo flusso. Un aspetto del sé è rappresentato dal Sé Sociale, il «me», come immagine còlta dal punto di vista degli altri. Ecco la scoperta di Cooley! si può esclamare. Sarebbe un giudizio affrettato. Il Sé Sociale di James è solo una parte di una gerarchia di sé che comprende il Sé Corporeo e il Sé Spirituale; la presunta unità di tutti questi in un sé è l'argomento che dimostra la realtà dell'anima. James predicava la religione anche nella sua psicologia. In un certo senso James è stato l'equivalente americano di Wilhelm Wundt, il fondatore della psicologia sperimentale in Germania. Entrambi erano studiosi di scienza medica che si dedicarono alla filosofia e istituirono laboratori per lo studio sperimentale della mente. Ma Wundt, trovandosi a operare in un'atmosfera più scientifica, assunse una posizione più decisa e staccò la psicologia

Il vero leader intellettuale del pragmatismo era un amico di James, Charles Sanders Peirce. Probabilmente Peirce è stato il massimo filosofo che abbiano avuto gli Stati Uniti, e al tempo stesso uno dei più singolari. Non ebbe mai una regolare cattedra all'università (anche se tenne lezioni ad Harvard e alla Johns Hopkins) né pubblicò mai un libro. Lasciò un mucchio di manoscritti su argomenti di ogni genere, molti dei quali confusi e disomogenei. Spesso si mostrò intenzionalmente esoterico, impiegò espressioni oscure e ne coniò di nuove: agapasticismo, idioscopia, fallibilismo (termine con il quale Peirce chiamava la sua filosofia), phaneron (al posto di idea), ferneroscopia (per fenomenologia), sinectismo, enthymene, illazione, per non dire di «chorisy, cyclosy, peripraxy e apeiry dello spazio». La sua metafisica divide il mondo in tre aspetti che, con terminologia infelice, definì primità, secondità e terzità. Per Peirce la psicologia era la «psicognosi», la geologia era la «geognosi». Sorge il sospetto che spesso intendesse prendersi gioco dei suoi colleghi, come quando, opponendosi al modo in cui James aveva sviluppato il pragmatismo, annunciò che per la sua teoria avrebbe usato la parola «pragmaticismo» perché era «abbastanza brutta da metterlo al sicuro dai rapitori».

Viene fatto di chiedersi com'è che le idee di Peirce abbiano ottenuto riconoscimento. La risposta è semplice: Peirce era un genio ed era giusto che fosse al centro dell'attenzione. Suo padre, Benjamin Peirce, professore ad Harvard, era il matematico più famoso degli Stati Uniti. Charles Peirce viveva a Cambridge ed era regolarmente consultato dagli intellettuali importanti. Royce deve ai suggerimenti di Peirce la raffinatezza tecnica che troviamo nel suo sistema; anche Dewey non si sottrasse all'influenza di Peirce. Negli anni immediatamente successivi al 1870, William James e altri futuri luminari (tra i quali Oliver Wendell Holmes, pioniere del pragmatismo nel campo giuridico e capo della Suprema Corte di Giustizia del Massachusetts) frequentavano abitualmente un seminario informale nello studio di Peirce, dove si appropriavano delle sue idee, sia pure in una versione meno perfezionata.

Una differenza separa Peirce dai pragmatisti che seguirono: egli si basava molto di più sulla scienza ed era meno favorevole alla religione. In parte ciò si spiega tenendo conto del diverso retroterra culturale. Il padre di William James, Henry James senior (Henry James junior, il romanziere, era il fratello di William) era un filosofo molto conosciuto, seguace dello spiritualista svedese Swedenborg. La famiglia Peirce si identificava invece innanzitutto nella scienza e mostrava una certa ostilità nei confronti della religione, perché i suoi dogmi erano stati di ostacolo allo sviluppo della verità scientifica. L'approccio scelto da Charles Peirce era diretto a fare della filosofia una scienza, dilatando la disciplina della logica.

Si trattava di un passo da sognatore. Al tempo di Peirce la logica era un insieme di esercizi formali deduttivi che risalivano alla scolastica medievale, che a sua volta si ri-

---

dalla filosofia; James invece scivolò dalla psicologia sperimentale in una filosofia religiosa. Per questo i fondatori della psicologia americana erano allievi di Wundt, non di James. (Queste connessioni intellettuali sono analizzate in Ben-David e Collins, 1966).

Il modo in cui James prefigura la teoria sociologica del sé non è molto importante, a mio avviso, perché la linea di pensiero seguita da James non avrebbe mai portato a fondare il sé in termini puramente sociali. Inoltre, il suo principio cardine di un sé unificato è uno dei principali argomenti che inibiscono l'analisi sociologica. Vedremo la forma più estrema della cosa nella teoria di Goffman dei sé multipli.

faceva ad Aristotele. Le diverse forme del pensiero erano classificate a seconda del tipo di sillogismo. Il più famoso, ben noto agli studenti sotto il termine *Barbara*, recita:

(A) Tutti gli uomini sono mortali.
(B) Tutti i Greci sono uomini.
(C) Quindi tutti i Greci sono mortali.

Peirce si oppose a questa versione della logica perché pensava che ostacolasse il vero ragionamento. Ben poco di ciò che realmente pensiamo – fece notare – assume questa forma. Per esempio, come si arriva alla premessa maggiore (A)? È qui che quasi tutta la scienza, e quindi buona parte del pensiero comune, si determina. La *deduzione* è molto meno importante dell'*induzione*, cioè del processo attraverso il quale si giunge a tali generalizzazioni.

Ma Peirce si spinse anche più avanti. L'induzione non consiste semplicemente nel guardare ai fatti per giungere immediatamente a una conclusione. A differenza di molti filosofi «associazionisti» del suo tempo, Peirce conosceva a sufficienza la ricerca scientifica per rendersi conto che le generalizzazioni non balzano fuori dai fatti. C'è tutta una strategia di investigazione, una parte non piccola della quale consiste in uno sforzo puramente mentale per dar forma alle proprie ipotesi. Peirce ha chiamato *adduzione* questo processo preliminare di congettura. È un processo non rigoroso e non empirico, è l'avanzare supposizioni sull'esistenza di relazioni. Tuttavia è un aspetto cruciale, senza il quale la scienza non giungerebbe mai a niente. Inoltre, secondo Peirce, anche l'adduzione è una forma di inferenza – di logica nel senso più ampio –, in forza della quale, partendo da un insieme di idee, se ne traggono delle conclusioni che sono un insieme diverso di idee. Fondamentalmente, la scienza si basa sugli stessi processi mentali che si riscontrano nel senso comune.

Questo permise a Peirce di allargare il metodo logico in modo da farvi rientrare non solo la scienza e la filosofia, ma una teoria della mente e di tutte le sue attività. Ogni forma di pensiero, affermava, consiste in certe connessioni tra le idee. Queste connessioni e le leggi che le regolano devono essere oggetto di analisi empirica. E dette il nome di «semiotica» (*semiotics*) alla scienza che egli fondò a tal fine. Almeno in questo caso il termine è rimasto (malgrado Peirce abbia usato anche le varianti particolari *semiosy* e *semiosis*), a differenza del termine «adduzione», il cui uso non divenne mai comune.

La semiotica è la scienza dei segni. Secondo la concezione di Peirce, l'individuo non percepisce le cose né pensa mai il mondo in modo diretto, ma solo attraverso la mediazione di un segno. Il significato è sempre un rapporto a tre, tra il *segno*, l'*oggetto* (ma solo per l'aspetto al quale il segno si riferisce) e il *referente interno*, ossia il pensiero. Non esiste una connessione diretta – come asserivano i filosofi associazionisti come John Locke e i suoi discepoli – tra l'idea e l'oggetto esterno al quale si presume che si riferisca: tra di essi c'è sempre il segno che esercita una funzione di controllo, e questo perché i segni non sono isolati. Essi sono esterni all'individuo e la loro essenza consiste nel fatto che sono equivalenti per chiunque li usi. Così, le parole (o i simboli visuali, i rumori ecc.) intervengono sempre nel processo del pensiero e introducono un elemento universale e sociale nella mente dell'individuo.

Inoltre, i segni non sono isolati in un secondo senso. I segni vengono usati a catena, uno dietro l'altro; essi stabiliscono una connessione non solo con l'oggetto e con i pensieri, ma anche tra di loro. Ogni segno porta le connotazioni di altri segni. Parte di questa attività di connessione resta nella penombra semiotica del significato, come avviene quando una parola si riferisce ad altre parole nelle quali può essere in tutto o in parte trasferita (ciò che ora chiamiamo *semantica*). Un'altra parte è rappresentata dalla connessione dinamica delle parole in una frase o catena di pensieri (ciò che ora chiamiamo *sintassi*, anche se Peirce aveva in mente una concezione molto ampia di tali sequenze di pensieri, ben al di là della singola frase). Nel senso assegnatole da Peirce, la logica consiste in queste connessioni tra i segni, con tutto quello che implica relativamente al loro rapporto sia con i pensieri sia con gli oggetti. Le nostre inferenze logiche sono abitudini mentali; ciò che consideriamo una credenza valida è un'abitudine a passare da un segno all'altro tanto consolidata che avviene senza sollevare assolutamente alcun dubbio.

Anche le emozioni rientrano in questo schema. Le emozioni hanno una loro logica – l'inferenza da uno stato mentale all'altro – grazie alla mediazione dei segni (e talora con riferimento agli oggetti esterni). La stessa coscienza è un certo tipo di emozione, in genere molto blanda, imputata a certi tipi di rapporto tra i segni. Vent'anni o più prima di Freud, Peirce concepiva i processi mentali come processi che operano in modo inconscio fino a quando le abitudini della connessione si consolidano e niente interviene a turbare il flusso armonioso dell'inferenza. D'altra parte diventiamo lucidamente consci di qualcosa quando questo qualcosa eccita la nostra emozione; in effetti, le emozioni sono semplicemente quel particolare tipo di disturbo che sperimentiamo nel flusso dell'inferenza.

Partendo da questo punto di vantaggio, Peirce attacca il tipo di filosofia espresso da Cartesio, che cerca di raggiungere la certezza dubitando di tutto fino a che non sono presenti certi elementi fondamentali dei quali non si può dubitare. Il *cogito, ergo sum* di Cartesio è qualcosa di impossibile, afferma Peirce, perché non possiamo pensare affatto senza avere dei segni, e i segni contengono un riferimento ad altri segni e ad altri individui che li usano. Il pensiero si realizza sempre in una comunità, e quindi ciò che definiamo vero è oggettivo soltanto perché si fonda sulle abitudini mentali verso cui tendiamo inevitabilmente come gruppo perché ci mettono in condizione di agire. Ecco dunque che l'epistemologia di Peirce lascia spazio a un mondo oggettivo, materiale, che James aveva soltanto reso plausibile. Al tempo stesso propone una teoria della mente essenzialmente sociale. L'uomo, diceva Peirce, non è altro che la somma dei suoi pensieri, e questa somma è sempre un insieme storico delle sue esperienze sociali. Non giungiamo mai alla certezza totale di qualcosa, nel senso di averne una rigorosa prova logica; perfino in matematica è possibile mettere in dubbio la sottile base delle connessioni tra un'idea e l'altra. In realtà non lo facciamo mai; il nostro criterio operativo della verità non è altro che l'assenza del dubbio, una forma di pragmatismo che funziona abbastanza bene, visto che le idee sembrano fluire automaticamente. Ed è questo ciò che erroneamente prendiamo per verità assoluta.

Peirce non era un vero e proprio sociologo. Non vedeva la possibilità di una scienza del genere, anche se nella sua classificazione delle «scienze umane» include una branca chiamata «psichica descrittiva o storia». Aveva una scarsa concezione della struttura sociale, fatto tipico per la maggior parte dei pensatori americani della sua generazione

e di parecchie successive. Uno dei pragmatisti suoi successori, John Dewey, scrisse molto sui problemi di filosofia sociale, ma è difficile dire che abbia dato un contributo concreto alla sociologia. Dewey si interessava più degli ideali di democrazia che della loro realizzazione. Produsse un gran lavoro di divulgazione dell'«educazione progressiva», cioè dell'idea che le scuole dovevano servire più al *life adjustment* che all'apprendimento delle discipline tradizionali. Ciò servì da giustificazione ideologica per attenuare i contenuti formali tradizionali dell'istruzione in un periodo di forte espansione del sistema scolastico durante il primo ventennio del secolo; ma né Dewey né alcun altro dei seguaci del pragmatismo possedeva il distacco necessario per vedere le lotte per lo status che questa circostanza comportava, né la tendenza all'inflazione dei titoli di studio che essi mettevano in moto. Come accade di solito alla maggior parte dei filosofi che si interessano della società senza possedere alcun principio sociologico esplicativo, i loro ideali su come dovevano essere le cose presero il sopravvento sui tentativi di comprendere perché erano così (riducendo dunque le possibilità di mettere in pratica questi ideali).

I pragmatisti non dominarono mai il campo della filosofia americana. Durante gli anni più fulgidi di Peirce, James e Dewey – all'incirca dal 1870 al 1930 – nei dipartimenti di filosofia generalmente si insegnavano versioni dell'idealismo che potevano pretendere di essere più autenticamente filosofiche del pragmatismo nel trattare le grandi questioni della metafisica e più oggettive nel modo di concepire la verità. Quando alla fine l'idealismo venne meno, sopraffatto dalla secolarizzazione del XX secolo, negli anni che vanno dal 1930 al 1940 il pragmatismo fu sostituito dal positivismo logico, che concentrava l'attenzione su un ristretto complesso di regole riguardanti ciò che si pensava fosse il metodo scientifico. La concezione più ampia e più realistica che Peirce aveva della scienza fu dimenticata. È riaffiorata, sotto spoglie in parte diverse, negli echi che recentemente si sono uditi nella sociologia della scienza.

In generale i sociologi hanno finito per diventare gli eredi della tradizione del pragmatismo. Non che l'accettino in blocco. La difesa pragmatistica della religione, che rappresentava l'interesse principale per James, è stata abbandonata per prima. Anche l'ideologia progressiva di Dewey non ha avuto alcun seguito una volta che i sociologi americani hanno cominciato ad importare le più serie teorie di Durkheim e del conflitto. Forse Dewey ha dato un contributo, non ancora sufficientemente valutato, alla comprensione del senso di fluidità della vita quale emerge da una sequenza di situazioni. Il contributo più importante del pensiero pragmatista è stato quello di stimolare i sociologi empirici a proporre una teoria orientata verso l'azione e completamente sociale della natura della mente e del sé.

La società esiste nella mente: Cooley

Charles Horton Cooley era un collega di John Dewey all'University of Michigan. Ma Cooley non era un filosofo: era un membro del dipartimento di sociologia da poco istituito e la sua teoria scaturisce da osservazioni empiriche, ancorché di tipo casuale. La

prima significativa affermazione della microsociologia in America comparve nei primi anni del XX secolo col libro di Cooley *Human Nature and the Social Order* (1902).

Cooley parte dall'osservazione, che è un luogo comune, che spesso i bambini hanno dei compagni di gioco immaginari. I bambini possono essere fisicamente soli, ma nella loro immaginazione essi si trovano in presenza di altri. Cooley considera questo fatto come un'indicazione dello sviluppo della mente. Secondo Cooley, il pensiero consiste in una conversazione immaginaria che avviene nel silenzio del proprio intimo. Inizialmente i bambini imparano a pensare imparando a parlare. Parlare con dei compagni di gioco immaginari rappresenta quindi uno stadio intermedio per il bambino che impara a interiorizzare il discorso; il discorso si esprime ad alta voce, ma il partner è immaginario.

Anche per gli adulti, prosegue Cooley, non esistono differenze essenziali tra le persone reali e quelle immaginarie. Per noi gli altri sono reali solo perché ci immaginiamo una vita interiore che non osserviamo direttamente, ma che proiettiamo su di loro. «In questo senso tutte le persone reali sono immaginarie», afferma Cooley. «Il fatto di essere tuo amico sta nel rapporto tra l'idea che ho di te e il resto della mia mente». Cooley propone così una sorta di empirismo fenomenologico. Un individuo incontra le idee che ha sul conto di altre persone, non le persone stesse. I loro corpi che stanno di fronte a noi sono importanti soltanto perché rappresentano un centro attorno al quale cristallizziamo i nostri sentimenti. Dopo tutto, si chiede Cooley, che cosa ci possono dire le caratteristiche fisiche degli individui sulla loro personalità? Lo scopo della sociologia è quello di osservare i fatti reali della società, e questi non sono altro che le immaginazioni che gli uni hanno degli altri.

Occorre quindi studiare la società analizzando in primo luogo l'immaginario. Le persone fisicamente reali non sono socialmente reali fino a quando qualcuno non le raffigura nell'immaginazione. Non possono agire nei nostri confronti fin quando non ci rendiamo coscientemente conto delle loro intenzioni sociali verso di noi. Se qualcuno si recasse in un paese straniero e si nascondesse a tal punto che nessuno potesse sapere che c'è, afferma Cooley, per gli abitanti del luogo non esisterebbe affatto. Tutto questo sembra dare un'immagine piuttosto eterea della società, ma Cooley la trasforma in una caratteristica teorica positiva. Se pensiamo che le persone siano essenzialmente delle entità fisiche, non è possibile spiegare perché esiste la società. Si osservano soltanto dei corpi fisici distinti, e la società deve essere concepita come una forza misteriosa che ad essi si aggiunge provenendo dal di fuori, chiamata socialità, altruismo e cose simili. Ma non ci sono problemi se ci si rende conto che la mente di tutte le persone è già sociale e che il sociale è la mente. La società è un rapporto tra le idee. «Affinché esista la società è necessario che le persone stiano insieme in qualche luogo, ed esse stanno insieme solo in quanto idee che stanno nella mente delle persone. Dove altrimenti?». La Mente umana (ora Cooley usa la lettera maiuscola) è un prodotto collettivo che abbraccia tutte le età e che rappresenta il luogo della società nel senso più ampio.

È facile rendersi conto che l'immagine della società di Cooley è estremamente benevola. Non esistono delle vere e proprie differenze tra egoismo e altruismo, afferma, perché il sé e gli altri non esistono che in relazione reciproca. L'altruismo non è una motivazione particolare: è insito in tutti i nostri sentimenti; un individuo non può neppure pensare al proprio «io» senza riferirsi implicitamente ad altre persone. Ben diffi-

cilmente il conflitto e il dominio possono rientrare in questo schema. I problemi sociali sono solo dei malintesi e si possono risolvere valutando meglio il punto di vista degli altri. Siamo evidentemente di fronte all'ingenua ideologia americana. L'idealismo sociale di Cooley è così spinto che egli non scorge alcuna differenza tra le persone come entità fittizie e quelle che realmente esistono; socialmente Amleto è altrettanto reale quanto il portinaio in fondo alle scale – e forse anche di più, perché gli individui che pensano Amleto sono più numerosi. Cooley afferma che il nobile russo che concepisce il suo servo come semplice animale non è da questi socialmente influenzato, perché il servo non agisce sulla sua mente e sulla sua coscienza. È un pessimo esempio, perché il servo fornisce il lavoro materiale dal quale dipende lo stile di vita del nobile e quindi la sua reale esistenza in quanto classe sociale. Quando Cooley scriveva ad Ann Arbor, nel Michigan, nel suo studio tipico di un appartenente alla classe media quindici anni prima della rivoluzione russa, si cullava in una visione fantastica delle cose.

Tuttavia non si può liquidare Cooley come un semplice sognatore. Se la sua teoria non ha quasi alcun valore come modello delle strutture sociali, egli dette però l'avvio a una teoria microsociologica centrata sul processo mentale di interpretazione. L'esempio portato da Cooley in cui Amleto è socialmente più reale delle persone che ci circondano è un po' assurdo, ma lo è molto meno se sostituiamo il nome di Amleto con quello storico di Gesù, di Maometto oppure con quello di qualche *pop star* del mondo contemporaneo che, pur distante nello spazio, si propone a milioni di persone come ideale da emulare. «I modi in cui gli individui si immaginano reciprocamente sono i *fatti concreti* della società», affermava Cooley. Non i soli fatti concreti, potremmo aggiungere, ma tuttavia abbastanza concreti e importanti.

La sociologia del pensiero di George Herbert Mead

Mentre Cooley era stimolante, ma superficiale, George Herbert Mead ha sviluppato la stessa linea di pensiero in una teoria complessa della socialità della mente. Mead non era un sociologo, ma un filosofo che insegnava all'University of Chicago nello stesso dipartimento di John Dewey (che era venuto qui dal Michigan). Aveva compiuto i suoi studi ad Harvard con Josiah Royce, il filosofo idealista che abbiamo menzionato prima per le sue stravaganti convinzioni sulla divinità dello stato. In confronto Mead era un empirista duro, addirittura un materialista. Si dichiarava comportamentista sociale e ammirava lo psicologo John B. Watson, che aveva proposto di ridurre lo studio della mente a quello del comportamento manifesto e che voleva indurre le leggi del comportamento umano dagli esperimenti sugli animali. Per Mead, comunque, il comportamento cruciale è sempre di natura sociale. Ciò che costituisce la mente è l'interazione tra gli organismi biologici e l'interiorizzazione di questo movimento di va-e-vieni che si svolge all'interno degli esseri umani.

Come punto di partenza, Mead traccia una netta distinzione tra il sé e il corpo. Il sé è qualcosa di riflessivo, che può essere sia soggetto sia oggetto e che può farsi oggetto di fronte a se stesso. Le parti del corpo (per esempio il cuore o l'apparato digerente) sono

in grado di funzionare facendo a meno del nostro controllo cosciente e assumono l'unità che hanno perché appartengono al nostro sé. Quando siamo completamente assorbiti nel fare qualcosa, non vi è alcun sé. Inoltre esistono molte esperienze del sé che non si riferiscono ad alcun corpo e che si compiono nel pensiero, nell'immaginazione, nella memoria.

Da dove viene fuori, dunque, questo incorporeo sé? Il sé è un punto di vista. Non possiamo mai vedere il nostro corpo interamente, neppure nello specchio. L'individuo sperimenta se stesso non mediante l'osservazione diretta, ma solo in modo indiretto, attraverso il punto di vista degli altri. Questo, tra l'altro, è un elemento che contraddistingue la comunicazione umana; un animale emette dei suoni che trasmettono un certo significato agli altri componenti della stessa specie; le parole dell'uomo sono invece simboli diretti non solo agli altri, ma anche a se stessi. A differenza di Cooley, che aveva una concezione rozza della mente, Mead aveva assimilato la struttura a tre della teoria del significato di Peirce. L'essere umano si distingue dagli animali perché può essere un oggetto di fronte a se stesso. È questa riflessività, non una qualche entità soprannaturale come l'Anima, che rende un individuo unicamente umano, afferma Mead, rompendo in questo modo completamente con i sentimenti religiosi del suo maestro Royce.

Questo sé, che può essere oggetto di fronte a se stesso, scaturisce soltanto dall'esperienza sociale. È solo dopo che l'individuo ha acquisito questo punto di vista sociale che può ritirarsi in solitudine e sviluppare i propri pensieri, non prima. Il pensiero è una forma di conversazione che un individuo fa con il proprio sé. Ma anche la conversazione con gli altri presenta la caratteristica di riferirsi al sé. Riusciamo a pensare quali parole siamo sul punto di dire perché assumiamo il punto di vista dell'altro e perché valutiamo la reazione dell'altro rispetto a ciò che abbiamo detto fino a quel momento. La stessa cosa vale per quella conversazione interiorizzata che è il pensiero: dobbiamo badare continuamente al nostro sé come voce interiore assumendo il punto di vista dell'ascoltatore interiore, in modo da riuscire a dirigere il fluire delle parti seguenti dei nostri pensieri.

Mead va oltre Cooley anche sotto un altro aspetto. Mentre Cooley concepiva il sé secondo il senso comune, e cioè come qualcosa di unitario, Mead mette in evidenza che ogni individuo possiede una pluralità di sé. Dato che abbiamo rapporti diversi con individui diversi e che rappresentiamo qualcosa agli occhi di una persona e qualcosa di diverso agli occhi di un'altra, esistono sé diversi a seconda dei diversi tipi di rapporti sociali, mentre certe parti del sé esistono solo soggettivamente in relazione all'individuo stesso. Mead si colloca in questo modo sullo stesso tipo di terreno di Sigmund Freud, pur proponendo una suddivisione del sé piuttosto differente. Come avremo modo di vedere, questa accentuazione della pluralità dei sé è stata seguita in modo particolare da Erving Goffman.

Nel sottolineare l'importanza del significato e della credenza come forma di azione, Mead segue l'indirizzo del pragmatismo. Elabora la triade semiotica del significato proposta da Peirce: c'è sempre un gesto (che può essere un suono) che un organismo rivolge a un altro e una risposta da parte dell'altro che si manifesta come reazione al gesto. Il nostro pensiero si realizza per mezzo di simboli che in questo modo vengono saturati di significato. Anche una cosa concreta come una sedia viene simboleggiata dal gesto (verbale oppure di altro genere, come l'atto fisico di sedersi), che in questo modo entra

nella comunicazione. I simboli non sono parti del mondo fisico che ci circonda perché esso si compone di oggetti particolari – *questa* sedia, *quell'*angolo della stanza – mentre i simboli sono universali. Suscitano in tutti la stessa risposta, e quindi passano sopra innumerevoli situazioni particolari. Anche il linguaggio non verbale dipende dal fatto di suscitare negli altri la stessa risposta. «Una persona che dice qualcosa, dice a se stesso che cosa dice agli altri», – affermava Mead – «altrimenti non sa di che cosa sta parlando».

Mead descrive lo sviluppo della mente durante l'infanzia rifacendosi alla descrizione di Cooley dei compagni di gioco immaginari dei bambini, ma la estende al gioco in generale, sia che si svolga in solitudine sia in compagnia di altri. La prima forma che si riscontra è quella della finzione: fare la mamma, il poliziotto, il conducente di un'autogiocattolo (o l'auto stessa) o qualsiasi altra cosa. I bambini piccoli giocano a non finire con questi passatempi perché questo è il primo e più semplice stadio dell'«essere altro rispetto a sé». Imparare ad assumere il ruolo dell'altro è un fatto cruciale per assumere una posizione esterna verso se stessi.

Per i bambini più grandi lo stadio successivo è rappresentato dai giochi organizzati. Sia che si tratti di giocare a nascondino oppure al calcio, ora c'è una nuova struttura da controllare: il bambino deve assumere gli atteggiamenti di tutti coloro che partecipano al gioco. Il portiere deve sapere cosa fa l'attaccante e a chi deve passare la palla il difensore; gli atteggiamenti di tutti gli altri sono legati intimamente in tutte le posizioni. In questo stadio il sé sociale dell'individuo si cristallizza ulteriormente. Prima il bambino piccolo passava rapidamente da un ruolo all'altro, da un gioco di fantasia all'altro e da un certo stato d'animo a quello opposto. Mead rileva che questa rapida successione di ruoli rappresenta tanto il fascino quanto il punto debole dell'infanzia, spiega sia la meravigliosa spontaneità e la capacità di farsi assorbire dalle cose, sia la volubilità che da un momento all'altro fa passare il bambino dalle risa alle lacrime.

I giochi organizzati rappresentano uno stadio più avanzato dell'organizzazione del sé. I ruoli vengono assunti con maggior determinazione e svolti nel modo richiesto dalle situazioni sociali. Sia il sé sia la rete di ruoli circostante diventano più solidamente strutturati. È per questo che i bambini cominciano a interessarsi delle regole e quindi diventano inflessibili sull'importanza di seguirle esattamente. Ancora non hanno raggiunto il livello di riflessività in cui i giocatori si rendono conto che le regole sono una convenzione e che possono essere cambiate. Queste regole che sembrano venire dal di fuori stanno a indicare che il bambino ha raggiunto quella struttura mentale che Mead definisce «l'altro generalizzato». Questo non consiste semplicemente nell'assumere la posizione di un'altra persona particolare, ma in una facoltà permanente della mente che assume il modo di pensare di tutta la comunità. È una specie di immagine che permette di vedere l'intera squadra di calcio in cui ciascun ruolo si combina con gli altri. «L'altro generalizzato» costituisce la base della complessa cooperazione istituzionale dalla quale scaturisce la società. La proprietà, per esempio, non è solo il rapporto con un oggetto fisico, ma il riconoscimento che il diritto di un individuo otterrà il riconoscimento generale degli altri.

«L'altro generalizzato» è un fattore di importanza cruciale anche per la mente dell'individuo. Solo assumendo l'atteggiamento dell'«altro generalizzato» verso se stesso l'individuo riesce a pensare nei termini di quei simboli astratti che costituiscono la mente

razionale dell'adulto. Le parole sono degli universali che suscitano in tutti lo stesso atteggiamento; questa implicazione di universalità non esisterebbe se non ci fosse una certa struttura mentale che assume l'atteggiamento di tutti: è una specie di specchio globale in cui ogni singolo individuo coglie le proprie espressioni per dar loro un significato generale.

Le altre parti del sé derivano da questa struttura. Cooley ha parlato di «io riflesso» (*looking glass self*) per indicare l'immagine del sé che deriva dall'esterno. Mead ha fatto notare che questa è solo una parte della struttura. C'è un «io», la parte automaticamente attiva del sé, che risponde alla situazione sociale e che compie gesti rivolti agli altri. Il sé *non* è determinato completamente dall'esterno, ma possiede un elemento di libertà e di iniziativa. Esiste anche un «me», ossia il sé definito dagli atteggiamenti che gli altri assumono verso un individuo. È l'immagine del sé, il sé superbo o umile, buono o cattivo, brutto o bello. Il «me» è un sé derivato che compare solo in modo riflessivo, dopo che l'individuo ha compiuto gesti attivi nei confronti degli altri. L'«io riflesso» di Cooley viene ridotto a una posizione di minore importanza e tutto il sistema diventa più dinamico. In tutto questo l'altro generalizzato svolge un ruolo essenziale. Lo «specchio» non si trova al di fuori, come sosteneva Cooley; deve invece diventare una sorta di installazione fissa all'interno della mente dell'individuo, visto che un individuo riesce a gettare uno sguardo sui suoi pensieri e a dar loro in questo modo il significato generale che li rende comunicabili. Esso è altrettanto importante quando l'individuo è solo. È l'altro generalizzato che funge da pubblico astratto, non specifico, e che rende possibile quella conversazione interiore che sta alla base del pensiero dell'individuo.

In questo modo Mead propone un modello della mente come insieme di parti interagenti. È saldamente ancorato alla società, perché «l'altro generalizzato» costituisce il suo punto di riferimento centrale per quanto invisibile. Nello stesso tempo lascia spazio all'individuo e alla sua libertà perché l'«io», anziché accettare le richieste sociali preesistenti, negozia sempre con gli altri. Tuttavia, ancora una volta, il pensiero dell'individuo è permeato dalla società, perché le mosse che l'individuo compie nella propria mente quando progetta una linea d'azione sono aspetti del «me», piccole immagini del sé che l'individuo si figura in situazioni diverse, quando mentalmente prospetta varie alternative. Si può dire (con una metafora che è mia, non di Mead) che il sé è una specie di scacchiera sulla quale il «me» (in realtà *parecchi* «me») sono le pedine, l'«io» è il giocatore che fa le mosse e «l'altro generalizzato» la lampada che illumina la tavola facendo in modo che le mosse siano comprensibili. O, per usare un'altra metafora, il sé è una serie di specchi che si riflettono l'uno nell'altro e che si muovono continuamente.

Blumer e l'interazionismo simbolico

Il sistema di Mead può essere sviluppato in diverse direzioni. Una di queste mette in primo piano la fluidità e la negoziabilità dell'ordine sociale: è la strada che ha imboccato Herbert Blumer, sollecitato dalla tendenza della Scuola di Chicago. Una direzione completamente opposta sottolinea il fatto che il sé è incanalato in un insieme di ruoli

sociali e da essa prende l'avvio la cosiddetta teoria del ruolo sociale. Esaminiamole separatamente.

Abbiamo notato che George Herbert Mead non era un sociologo e che nel corso della sua vita pubblicò rari scritti sociologici. Tuttavia, le lezioni che teneva presso l'University of Chicago negli anni '20 erano assai conosciute dagli studenti di sociologia. Erano gli anni in cui la sociologia americana stava costruendo la prima vera tradizione di ricerca sotto la guida dei sociologi di Chicago W.I. Thomas e Robert E. Park. Dal punto di vista teorico, questi sociologi non erano troppo solidi e i loro interessi di ricerca tendevano a concentrarsi sui problemi della grande città moderna e dell'assimilazione dei nuovi immigranti nella società americana. Le conclusioni teoriche alle quali giunsero erano di tipo ecologico e strutturale, e non microinterazionista. Ma W.I. Thomas, che possedeva una certa preparazione nel campo della filosofia tedesca per aver soggiornato in Germania negli anni del volgere del secolo, accentuò un elemento volontaristico che ben si adattava alla parte attivistica del pensiero di Mead. Nelle pagine di un volumetto dedicato ai problemi sociali che reca il titolo di *The Child in America*, Thomas scrisse una breve frase che in seguito è diventata celebre come «il teorema di Thomas». «Se gli uomini definiscono reale una situazione, essa sarà reale nelle sue conseguenze». È questo il punto culminante. La vita sociale ha la caratteristica che tende a diventare ciò che la gente pensa che sia. Se si comincia a definire prestigioso un certo comportamento, la gente tenderà a seguirlo; se viene definito in modo contrario, diventerà socialmente deviante, e quindi evitato da parte di coloro che intendono essere rispettabili.

Ciò rende la vita assai fluida e suscettibile di rapidi cambiamenti. Se cambia la definizione di una situazione, cambia il comportamento che essa produce talvolta in modo impressionante. Questa interpretazione del pensiero di Mead fu messa in evidenza da Herbert Blumer quando prestava servizio come giovane docente presso il dipartimento di sociologia dell'University of Chicago. Nel 1931, dopo la morte di Mead, Blumer divenne il suo più acceso portavoce. Per riassumere la posizione di Mead, che egli sosteneva di riproporre fedelmente, coniò il termine di «interazionismo simbolico». Ma non dobbiamo dimenticare che su questo punto si è avuta una notevole controversia. L'interazionismo simbolico di Blumer si avvicina molto più alla «definizione della situazione» di Thomas che a quella parte del pensiero di Mead che segue il comportamentismo di Watson, e si differenzia molto dalla posizione dei teorici del ruolo che cercavano di cristallizzare Mead in un insieme deterministico di leggi esplicative.

Nell'interazionismo simbolico di Blumer vi è forse anche un elemento della filosofia di John Dewey. Anche Dewey era stato professore presso la facoltà di filosofia dell'University of Chicago prima di passare alla Columbia University ed è quindi probabile che abbia contribuito a determinare l'atmosfera intellettuale che circondava Blumer. Dewey ha attaccato il modello utilitaristico dell'attore razionale che sceglie i mezzi per realizzare i fini cercando di massimizzare le ricompense e di minimizzare le punizioni. Secondo Dewey, i mezzi e i fini non sono veramente separati nel mondo reale. Nelle situazioni comuni un individuo di solito non fa che agire trovando i fini nello stesso momento in cui trova i mezzi per conseguirli. Una situazione sfocia in un'altra senza l'intervento di una mentalità razionale calcolatrice.

Blumer adottò questo modello situazionale portandolo alle estreme conseguenze. Gli

individui non trovano i ruoli già confezionati, ma li creano e li ricreano di volta in volta nel susseguirsi delle situazioni. Le cosiddette istituzioni sociali – lo stato, la famiglia, l'economia – esistono solo in quanto gli individui entrano in contatto tra loro nelle diverse situazioni. Gli individui agiscono insieme perché insieme costruiscono delle azioni. Ciò avviene in forza del meccanismo messo in luce da Mead: ogni individuo si proietta (cioè proietta l'aspetto del «me» del proprio sé) in diverse possibilità future; ognuno assume il ruolo dell'altro per vedere quali saranno le reazioni alla sua azione; di conseguenza, sceglie le sue azioni a seconda delle conseguenze che prevede nelle reazioni delle altre persone. La società non è una struttura, ma un processo. Le definizioni delle situazioni emergono da questa continua negoziazione di prospettive. La realtà è una costruzione sociale. Se essa assume la stessa forma in modo ricorrente, ciò avviene solo perché coloro che partecipano alla negoziazione hanno elaborato la stessa soluzione e perché non c'è alcun motivo per cui debbano agire diversamente la prossima volta.

La versione che dà Blumer dell'interazionismo simbolico privilegia la spontaneità e l'indeterminatezza. Tutte le istituzioni possono cambiare, la società può andare incontro a un'eruzione rivoluzionaria. Nella sociologia americana questa posizione non è mai stata dominante. Anche quando Blumer era nel pieno della sua carriera, gli approcci di tipo evoluzionistico ed ecologico hanno dato il via da un lato allo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons e di Robert Merton e poi, dall'altro, alla crescente affermazione delle teorie macrosociologiche del conflitto. Tuttavia Blumer ha fatto dell'interazionismo simbolico una forte corrente sotterranea e una voce di opposizione. Ha criticato vivacemente tutte le posizioni rivali, che a suo avviso reificano la struttura sociale perdendo di vista la realtà prima: il fatto che gli individui negoziano le situazioni sociali. Secondo Blumer il funzionalismo è un gioco irreale di categorie astratte. Le indagini sul campo e i metodi quantitativi di ricerca in generale (che si diffusero sempre più in una delle correnti della sociologia a partire dagli anni '50) furono ugualmente condannati da Blumer, perché perdevano di vista l'essenza della vita sociale. Le risposte ai questionari riguardanti gli atteggiamenti dell'individuo – sosteneva Blumer – sono del tutto irreali, perché sono astratte rispetto alle situazioni reali in cui egli agisce. Chiedere a una persona quali sono i suoi atteggiamenti verso i rapporti razziali, per esempio, non serve ad altro che a mostrare come si comportano gli individui in una situazione di conversazione con un intervistatore e non ha nulla a che fare con il modo reale di comportarsi con persone bianche o di colore. Le critiche di Blumer hanno colpito nel vivo i suoi oppositori, tanto che uno di loro lo ha accusato di essere «l'affossatore della ricerca sociologica».

Comunque, Blumer ha avuto una notevole influenza. Rimase per vent'anni all'University of Chicago e diresse il prestigioso *American Journal of Sociology*; poi, negli anni '50 si trasferì sulla costa occidentale, dove organizzò un famoso dipartimento di sociologia presso la University of California a Berkeley. L'interazionismo simbolico non si limitò alla critica delle altre correnti della sociologia, ma dette vita a una propria tradizione di ricerca. Forte dell'esperienza della Scuola di Chicago nel campo dell'osservazione partecipante, ha sviluppato una teoria delle occupazioni e delle professioni nella quale queste non figurano come entità, ma come processi, come forme di interazione negoziate dagli stessi soggetti che vi partecipano. Sotto la direzione di Everett Hughes, collega di Blumer, l'approccio interazionista allo studio delle professioni è servito come strumento per

analizzare i medici, gli avvocati e i bidelli in quanto individui intenti ad occultare gli aspetti sporchi del loro lavoro e a manipolare la loro immagine pubblica. (L'influenza empirica di questa analisi su Erving Goffman è ormai evidente, anche se Goffman ha tratto le sue interpretazioni teoriche partendo da una tradizione diversa, quella durkheimiana.) L'immagine che affiora è ben diversa da quella ufficiale, elogiativa, delle professioni presentate dai funzionalisti; è invece una specie di resoconto delle politiche occulte delle professioni.

L'altro caposaldo dell'interazionismo simbolico è rappresentato dal campo della devianza. Ricercatori come Alfred Lindesmith, Howard Becker ed Edwin Schur hanno fatto proprio un approccio «dall'interno» alle situazioni e ai modi di vedere dei delinquenti, degli alcolizzati, dei drogati e degli altri individui che violano i criteri di giudizio della società invece di accettare il punto di vista ufficiale delle agenzie di controllo sociale. Essi hanno messo in chiaro in che modo i «devianti» vivono le loro «carriere» e giungono a un'interpretazione di se stessi che li porta a seguire un itinerario opposto a quello dell'agire «retto» e «onesto». Da questo punto di vista la «devianza» non è una categoria da dare per scontata; i criteri che vengono violati non sono un'entità oggettiva, ma a loro volta sono oggetto di negoziazioni politiche. Edwin Schur descrive come nascono i «crimini senza vittime», quali l'uso di stupefacenti, il gioco d'azzardo o l'aborto, e Howard Becker ha proposto il concetto di «imprenditori morali» per analizzare le manovre delle persone che, trovandosi in una posizione ufficiale, cercano di creare le categorie della devianza da imporre ad altri.

L'interazionismo simbolico ha fatto propria la prospettiva del perdente che contrasta in modo stridente con i luoghi comuni sulla società che Cooley era solito avvalorare. Negli ultimi 70-80 anni si è passati così da una concezione molto legata alla definizione ufficiale alla coscienza del mondo sotterraneo, e la critica di Blumer della sociologia ufficiale ha segnato il punto di svolta. Negli ultimi anni l'interazionismo simbolico ha fatto registrare, almeno in alcuni sociologi, una convergenza con l'approccio del conflitto marxiano. Ciò non vale per tutte le varianti della teoria del conflitto e in particolare per quelle più spiccatamente materialistiche, ma l'interazionismo simbolico di per sé si adatta abbastanza bene a una versione antipositivistica e antiscientifica del marxismo, che mette in evidenza le caratteristiche di transitorietà e di arbitrarietà dell'ordine sociale capitalistico. Questa convergenza ha una profonda logica intellettuale, dato che entrambe le tradizioni derivano dagli stessi lontani antenati: la filosofia idealista e la filosofia storicista di Hegel e di Dilthey.

C'è da notare tuttavia che non tutti i seguaci di Mead hanno sviluppato il loro pensiero in questa direzione. C'è un'altra branca, detta anch'essa interazionismo simbolico (anche se talvolta va sotto il nome di «teoria del ruolo») che tenta di elaborare una teoria scientifica generale del sé in rapporto alla struttura sociale. Secondo questa linea di analisi, le istituzioni sociali sono costituite dai ruoli ai quali gli individui si adattano. La famiglia è costituita dai ruoli di padre, di madre, di figlio, di fratello, di sorella e così via. Questi ruoli non sono il frutto delle negoziazioni tra gli individui, ma esistono già prima di loro. Questa teoria si collega con l'immagine funzionalista della società specialmente laddove dice che i ruoli sono determinati dall'istituzionalizzazione di norme e valori. Essa può sembrare in una certa misura una vuota categorizzazione, ma una parte di essa tenta di

analizzare empiricamente le differenze che si possono notare nel comportamento degli individui. La parte più elaborata di questa teoria si occupa dei molteplici ruoli che un individuo può ricoprire, cioè dell'«insieme dei ruoli» (*role set*) (termine coniato da Robert Merton, che ha integrato la teoria del ruolo nella sua analisi funzionalista). Un individuo può essere simultaneamente moglie (per il marito), madre (per i figli), figlia (per i genitori), impiegata (per il datore di lavoro), dirigente (per il consiglio di istituto della scuola frequentata dal figlio) e così via. Sorge allora il problema: come si comporta l'individuo di fronte ai possibili conflitti che possono insorgere tra le diverse parti dell'insieme di ruoli? Nella parte più raffinata della teoria, sviluppata da Ralph Turner, ci viene offerta una serie di proposizioni che cercano di predire in quali ruoli è più probabile che l'individuo trovi alloggio, cioè quali sono i ruoli nei quali l'individuo si identifica di più sentendovisi «veramente» se stesso e quali altri invece considera più superficiali.

Tra le due branche dell'interazionismo simbolico c'è una notevole differenza. Da un lato i teorici del ruolo con i loro esempi familiari di cui si è detto (la madre dirigente del consiglio di istituto ecc.), dall'altro i situazionisti più radicalmente blumeriani attenti ai temi «sotterranei». I teorici del ruolo avanzano risolutamente, ma faticosamente, cercando di giungere alla formulazione di una teoria scientifica, mentre in linea di massima i situazionisti attaccano le teorizzazioni astratte e intendono restare fedeli alla fluidità e alla spontaneità della vita reale. I situazionisti hanno mostrato la tendenza a lasciare da parte la teoria per dedicarsi all'esame di problemi sociali particolari, tornando così a quella posizione ateorica che era dominante nei primi anni del Novecento. La teoria del ruolo prosegue nella sua opera di costruzione di un modello scientifico, ma ha ridimensionato il suo campo d'azione al problema piuttosto ristretto di studiare in che modo il sé si adatta ai ruoli sociali. Accade così che non solo va perduta la parte dinamica dell'individuo che Mead aveva messo in risalto, ma anche la teoria del sé diventa soltanto parziale. Infatti Mead ha prodotto un modello della mente in cui specifica l'apparato interno della coscienza (la conversazione interiore tra l'«io», il «me» e «l'altro generalizzato») che configura una teoria sociologica del pensiero. Nella teoria del ruolo viene meno la centralità della struttura interiore e si guarda solo ai modi in cui il sé si incardina in questa o in quella parte della società. Per dirla nei termini di Mead, in realtà ci troviamo di fronte solo a una teoria del «me».

A mio avviso la teoria meadiana della mente non è stata sviluppata a fondo. Anzi, lo è stata assai poco. Sia la versione situazionista dell'interazionismo simbolico sia la versione della teoria del ruolo hanno distolto l'attenzione dal contributo più importante di Mead: la teoria autenticamente sociologica del pensiero. È forse per questa ragione che l'impulso teorico della microsociologia negli ultimi anni ha seguito un'altra linea teorica, le cui radici non affondano affatto nella tradizione di pensiero americana di Peirce, di Cooley e di Mead. Si tratta di un approccio alla sociologia della coscienza completamente diverso che veleggia sotto le bandiere dell'etnometodologia e della fenomenologia.

La sociologia della coscienza: Husserl, Schutz e Garfinkel

Nel 1966 Peter Berger e Thomas Luckmann pubblicarono un libro dal titolo eloquente *La costruzione sociale della realtà*. Gli autori, un cittadino americano, l'altro tedesco, avevano studiato teologia e filosofia; le loro argomentazioni dettero uno scossone alla corrente dominante della sociologia, che era solita considerare il mondo come qualcosa di oggettivo e di indipendente rispetto agli esseri umani che ne fanno parte. Un anno dopo venne alla luce una presa di posizione ancora più radicale, gli *Studies in Ethnomethodology* di Harold Garfinkel. Il libro di Garfinkel era una raccolta di saggi scritti in precedenza che un gruppo di suoi ardenti seguaci aveva già studiato ampiamente nel corso di incontri privati. Con la pubblicazione del libro, questo movimento *underground* venne improvvisamente alla ribalta. Era una sfida lanciata al nucleo essenziale della sociologia da un gruppo di epistemologi radicali, i quali affermavano che la sociologia era ingenua, priva di fondamento, e che quindi andava sostituita da una nuova disciplina chiamata «etnometodologia».

Non c'è bisogno di dire che ciò non è accaduto, ma la cosa servì a mettere sotto gli occhi di tutti che il vecchio *establishment* della sociologia non godeva più di un'autorità indiscussa, e che tra le fazioni rivali del nuovo scenario intellettuale l'etnometodologia si poneva in una posizione esplicitamente rivoluzionaria. Gli «*ethnos*», come furono chiamati, non erano necessariamente rivoluzionari dal punto di vista politico; infatti per la maggioranza di loro il marxismo faceva parte del vecchio modo di pensare che doveva essere rovesciato.

Ma che cosa volevano? Molti non lo sapevano affatto. Garfinkel e i seguaci tendevano a scrivere in un linguaggio involuto, impiegando terminologia esoterica, oltre a riunirsi generalmente in una sede privata e a non fare alcun tentativo per farsi capire dagli altri sociologi. Molti sociologi consideravano l'etnometodologia come un culto. In parte il problema consisteva nel fatto che gli etnometodologi introducevano due innovazioni in una volta sola. Da un lato rendevano la sociologia molto più filosofica di quanto fosse stata negli ultimi sessant'anni e più, dall'altro la filosofia alla quale si rifacevano era ben poco familiare, e risaliva alla fenomenologia tedesca. Ma se gli *ethnos* fossero stati solo dei filosofi, sarebbe stato più facile metterli da parte: il fatto è che essi pretendevano di essere molto più empirici dei sociologi tradizionali. In effetti, una delle ragioni principali che essi invocavano per accantonare la sociologia esistente era l'accusa che essa non aveva raggiunto lo zoccolo duro dei fatti che deve osservare. Le inchieste si limitavano a porre delle domande, commettendo l'errore di considerare le risposte come il modo concreto in cui le persone conducono la loro esistenza; la sociologia storica si basava su documenti ancora più lontani dalla realtà sociale. Alcune di queste critiche erano state sollevate dagli interazionisti simbolici come Blumer, ma gli *ethnos* rivolsero contro questi ultimi le stesse armi. L'interazionismo simbolico non faceva che rendere plausibile la superficie dell'interazione costruendo interpretazioni che non giungevano al cuore di essa, perché non riuscivano ad osservarla abbastanza da vicino.

Non desta sorpresa il fatto che i seguaci dell'interazionismo simbolico si sentissero oltraggiati da questo attacco. Per anni si erano opposti al duro e freddo positivismo della sociologia americana, puntando tutto sulla definizione della situazione e sulla fluidità dei

rapporti sociali. Ora subivano un attacco proprio sul fianco sul quale meno se lo aspettavano e si sentivano rimproverare di non essere abbastanza radicali e addirittura di far parte dell'*establishment* stesso. Molti di loro reagirono sostenendo che gli *ethnos* non rappresentavano niente di nuovo: l'interazionismo simbolico aveva già detto tutto prima di loro, e anche (un po' contraddittoriamente) che gli *ethnos* erano andati oltre il segno distruggendo completamente la realtà sociale.

Avendo un po' più distacco, è possibile vedere che gli etnometodologi facevano qualcosa di diverso. Le loro affermazioni filosofiche e teoriche provenivano da una tradizione ben diversa rispetto a qualsiasi altra presente fino ad allora nella sociologia americana e anche il loro empirismo era di tipo radicalmente nuovo.

Cominciamo con l'osservare la loro discendenza filosofica. Sia Garfinkel sia Berger e Luckmann avevano reso molto più complessa la storia intellettuale della sociologia. Sia l'uno che gli altri si rifacevano al filosofo tedesco Edmund Husserl, che in precedenza nessuno aveva pensato facesse parte affatto della tradizione sociologica, né lui stesso né alcun altro. Husserl era stato un contemporaneo di Cooley e di Mead e le sue opere occupano un lasso di tempo che va dal 1890 al 1930. I suoi discepoli più famosi erano stati i filosofi Martin Heidegger e Jean-Paule Sartre. Ora la storia veniva improvvisamente ridefinita in modo tale che questi pensatori entravano a far parte della tradizione della sociologia. Si trattò certamente di una costruzione – o di una ricostruzione – sociale della realtà! E tuttavia essa seguiva una certa logica. Infatti, un altro degli studenti di Husserl era stato Alfred Schutz, fuggito dalla Germania nazista negli anni '30 e approdato all'insegnamento presso la New School for Social Research di New York, un'istituzione fondata da intellettuali tedeschi rifugiati negli Stati Uniti. Negli anni '50 sia Berger sia Garfinkel avevano seguito le lezioni di Schutz alla New School. Così, quando verso la fine degli anni '60 l'etnometodologia e la fenomenologia sociale vennero alla luce, anche Schutz risorse, la raccolta dei suoi scritti fu pubblicata e lui stesso fu posto nel pantheon della storia.

Qual è, dunque, l'importanza di Husserl per la sociologia? Husserl era un filosofo estremamente ambizioso che desiderava accantonare tutte le precedenti filosofie perché prive di fondamento e restaurare ogni cosa su una base di certezza assoluta. L'ideale di Husserl, che iniziò la sua carriera come matematico, era che la filosofia diventasse certa come si pensava fosse la matematica, anche se poi considerava la matematica non abbastanza certa e pensava che anche quella scienza avrebbe dovuto fondarsi su basi nuove. Dato che per Husserl la filosofia è il fondamento di tutta la conoscenza, nessuna scienza può essere considerata sicura fino a quando egli non avesse portato a termine con successo la sua opera. Qui possiamo vedere perché Garfinkel ha assunto nei confronti della sociologia l'atteggiamento che gli è proprio: le sue fondamenta saranno incerte fin quando l'etnometodologia non avrà fatto la sua parte applicando il metodo fenomenologico di Husserl.

Perché le scienze empiriche sono incerte? Perché poggiano sul metodo naturalistico. Assumono l'esistenza di un mondo esterno che possiamo osservare e dal quale possiamo indurre delle generalizzazioni. Ma non esiste quantità di induzioni tratte da particolari empirici che possa dare una conoscenza del tutto certa: sappiamo che qualcosa si è verificato in un certo numero di casi elencati in precedenza, ma niente garantisce

che si verifichi nel prossimo caso o in ogni caso nel futuro infinito. Nello stesso modo l'elaborazione delle regole della logica sviluppata nella maniera convenzionale non produce regole valide per tutti i ragionamenti, perché non specifica quali sono i fondamenti in forza dei quali le regole dovrebbero essere quelle che sono. Una vera logica dovrebbe essere molto più universale e coprire non solo dei particolari tipi di ragionamento, ma *ogni possibile* tipo di ragionamento. Possiamo constatare che Husserl ha un criterio di conoscenza molto alto, per cui qualunque cosa si collochi al di sotto di tale livello deve essere rifiutata. Egli preferisce invece ripartire da capo con un nuovo metodo che dà risultati assolutamente certi in ogni caso. E questo è il metodo che egli chiama fenomenologia.

Il principio fondamentale della fenomenologia dice che è possibile raggiungere l'essenza reale delle cose senza che ci si debba basare affatto sui dati empirici. Nessun esperimento, nessuna osservazione scientifica, compresa la psicologia, potranno mai dimostrare la falsità (né provare la verità) di queste verità essenziali perché esse precedono ogni esperienza. Ciò non toglie che queste esperienze si riscontrino osservandole, anche se in un modo particolare. È ciò che si fa praticando il metodo di Husserl chiamato *epoché*, o «mettere tra parentesi»: si assumono i contenuti della coscienza per quello che sono, ma si sospende ogni giudizio sulla loro verità o falsità. In altre parole, si assume l'esperienza non come tale, ma solo come forma pura di coscienza. Husserl era convinto che queste esperienze contenessero le forme pure, o essenze. Infatti si considerano sempre le cose come se fossero *universali*, mentre la realtà empirica ci appare sempre nella forma di *particolari*. Se, per esempio, vediamo due oggetti ed entrambi sono rossi, sappiamo che hanno lo stesso colore, anche se non è possibile indurlo dall'esperienza. Dato che l'esperienza riguarda sempre un oggetto particolare, non possiamo fare confronti e riconoscere entrambi gli oggetti come rossi, a meno che non abbiamo già un concetto generale, universale, del rosso da applicare ad entrambi.

In questo modo Husserl dette l'avvio a un inventario di tutte le essenze pure che costituiscono la struttura assoluta dell'universo. Sebbene respingesse il metodo dell'empirismo nel senso comune del termine, egli procedette tuttavia in modo, per così dire, «empirico». Il filosofo non sa a priori quali sono queste essenze: deve trovarle mettendo tra parentesi una forma di esperienza dopo l'altra ed elencando ciò che trova. Si giunge così a delle leggi che si presumono valide dovunque e in tutte le condizioni. Applicando questo metodo allo studio del tempo, per esempio, Husserl fornisce princìpi come questo: «i rapporti temporali sono asimmetrici».

Di quando in quando, comunque, Husserl veniva assalito dal dubbio di non aver trovato prove abbastanza valide, di non aver proposto princìpi abbastanza universali da rappresentare la struttura assoluta dell'universo. E possiamo anche mettere in dubbio che un tedesco che analizzava i modi di «mettere tra parentesi» la propria coscienza nel 1910 sarebbe giunto necessariamente alle stesse conclusioni, diciamo, di un monaco buddista indiano del 400 a.C. In ogni modo il metodo di Husserl dette un fortissimo impulso alla generazione successiva dei suoi seguaci. Dette l'avvio a una ricerca dell'essenza delle cose e delle leggi che, se non reggono l'intero universo, almeno disciplinano l'universo che si cerca di raggiungere nei diversi campi attraverso l'esperienza umana.

L'allievo più famoso di Husserl, Martin Heidegger, dette l'avvio all'esistenzialismo

moderno dedicandosi alla ricerca dell'essenza degli esseri umani. Giunse a una conclusione drammatica: l'esistenza dell'uomo si svolge sostanzialmente nel tempo e la sua essenza ultima è quella di «essere-di-fronte-alla-morte». L'essenza dell'essere umano è di non avere un'essenza; egli non ha alcun fondamento logico: non c'è ragione per cui debba esistere anziché non esistere affatto. L'essere umano viene meramente «scagliato nel mondo» senza alcun fine ultimo. Questo si riflette nel fatto che il tempo è la categoria fondamentale dell'esistenza. L'infondatezza logica dell'esistenza giunge infine alla sua conclusione necessaria con la morte. Negli anni '40 Sartre propose una formulazione ancor più severa: l'esistenza umana è pura e semplice negazione e il fluire della nostra vita è una serie infinita di atti del Niente che scolpiscono il vuoto futuro dai blocchi morti del passato.

È certamente un drammatico insieme di idee; ma come si giunge da queste all'etnometodologia? In realtà c'è un percorso più diretto che passa attraverso un altro discepolo di Husserl, Alfred Schutz, ma non bisogna dimenticare gli esistenzialisti, perché il pensiero di Garfinkel è molto più simile a quello di Heidegger che a quello di Husserl o di Schutz. Garfinkel introduce nella sociologia un afflato drammatico e un'appassionata intensità che assomiglia allo *Angst* (angoscia), che secondo Heidegger costituisce la principale emozione umana. Se per Heidegger e per Sartre la vita umana è priva di fondamento e si libra sulla sponda dell'oblio, per Garfinkel la stessa infondatezza caratterizza la società.

Ma inoltriamoci per un momento in un sentiero più sicuro, quello della fenomenologia sociale di Alfred Schutz. Schutz comincia con l'indagare quale essenza si possa riscontrare in un tipo particolare di esperienza, quella che hanno gli individui del mondo sociale. In questo modo non fa altro che applicare il metodo di Husserl a un'altra area particolare. (Egli pensava anche di definire dettagliatamente ciò che Max Weber avrebbe dovuto fare seguendo il suo metodo del *Verstehen*.) Schutz approdò a una serie di pretese leggi tra le quali questi princìpi: la coscienza sociale possiede una specifica tensione, per cui è sempre vigile e attenta; la coscienza sociale implica la sospensione del dubbio: accettiamo la realtà di ciò che ci si presenta di fronte; assumiamo una reciprocità di prospettive: presumibilmente il mondo ha lo stesso aspetto per me e per te; il nostro atteggiamento prevalente consiste nell'agire in vista dello stesso fine e nello sperimentare il nostro sé come un sé attivo.

Ora, queste leggi possono essere valide oppure no. Erving Goffman, per esempio, pensava che non lo fossero e sosteneva (come vedremo) che le sue indagini portavano alla luce una versione molto più complessa e sofisticata degli atteggiamenti della vita quotidiana. Certamente l'idea che il sé di ogni persona viene sperimentato come il sé che agisce per conseguire certi fini è una generalizzazione arbitraria derivata dall'esame che Schutz fece della propria personalità (per molti anni lavorò in una banca senza riuscire a ottenere un posto all'università). Garfinkel ha accettato alcuni princìpi di Schutz, ma solo dopo aver riesaminato a fondo tutta la materia. Quella che per Schutz era rimasta una fenomenologia da tavolino è stata tradotta da Garfinkel in un'indagine empirica, sia pure di tipo insolito e perfino bizzarro. Nel corso di questo processo Garfinkel è giunto ad alcune scoperte che vanno ben oltre ciò che Husserl e Schutz avevano osservato.

Garfinkel è, meritatamente, il più famoso dei sociologi seguaci della fenomenologia

di Husserl. Berger e Luckmann hanno introdotto nell'analisi il concetto di «costruzione sociale della realtà», ma il mondo fenomenologico che essi a stento decifrano è estremamente simile al mondo comune, terra-terra. È costruito soggettivamente – o meglio intersoggettivamente –, ma è sostanzialmente lo stesso mondo normale, quale lo concepisce la gente comune, non diversamente da quello idealizzato dei boy scout descritto da Cooley. Garfinkel si colloca in un universo differente. Il suo mondo è situato sopra un abisso. È costruito socialmente, terra-terra e dato per scontato, ma non perché sia veramente così. Al contrario: per Garfinkel il mondo reale è inesprimibile e inarrivabile. Esiste, ma come un misterioso «fattore X» che cerchiamo di rendere plausibile con delle interpretazioni sociali. Il più forte dei nostri princìpi sociali è quello di abbandonare a se stesse le interpretazioni per paura di vedere quanto sono inconsistenti e infondate.

Ho detto che Garfinkel è un empirista radicale. Questo è vero nel senso che egli sostiene che non si possono trarre inferenze sul mondo basandosi su nessun tipo di resoconto. È necessario che una persona vada a vedere da sé includendo se stessa nell'osservazione. Infatti l'obiettivo principale dell'indagine sono i metodi mediante i quali una persona dà un senso alle proprie esperienze. Lo stesso termine «etnometodologia» si riferisce ad esso: «etno» o «etnografia» indica lo studio attraverso l'osservazione, «metodologia» chiama in causa i metodi che le persone usano per dare un senso all'esperienza.

A un certo punto della sua carriera Garfinkel divenne famoso perché mandava i suoi studenti a fare esperimenti che implicavano la «rottura» della superficie data per scontata della vita quotidiana. Gli studenti venivano invitati a comportarsi a casa propria come se fossero degli estranei, a chiedere con gentilezza se potevano usare la stanza da bagno e così via. Altri studenti venivano mandati in un grande magazzino, dove prendevano un tubetto di dentifricio da 99 centesimi e poi cercavano di mercanteggiare con il commesso un prezzo di 25 centesimi. Il punto della questione non sono i costumi sociali particolari prevalenti in famiglia o nei grandi magazzini che, una volta violati, vengono lacerati da profonde contraddizioni (in termini hussleriani, «messi tra parentesi»). Ciò che conta è invece la struttura generale dell'«atteggiamento naturale», il modo in cui gli individui si attendono che sia organizzata la vita quotidiana. Forse il metodo di Garfinkel è più un espediente didattico che un esperimento rivolto a un uditorio scientifico. L'oggetto di studio della fenomenologia è quello di avere informazioni sulle strutture della coscienza dell'individuo. Fare questi esperimenti, come direbbe Garfinkel, «fa bene all'anima».

Ciononostante Garfinkel si è mostrato incerto sul problema della possibilità di rendere generalizzabili e di racchiudere in resoconti queste esperienze. Da un lato egli aderisce al programma di Husserl, che asserisce la necessità di arrivare alla certezza assoluta e di mostrare le strutture più generali, universali, dell'esperienza, per cui dovrebbe essere possibile fare un resoconto di esse nell'ambito di un discorso scientifico e dedicare loro dei libri. Dall'altro, però, c'è la principale scoperta di Garfinkel: il mondo non si presta a generalizzazioni di questo tipo. Farne dei rapporti porta inevitabilmente a distorcerne la vera natura. È per questa comprensione delle cose che Garfinkel ha sentito chiaramente che l'unico modo per rendere noti i suoi princìpi agli studenti che gli erano più vicini era quello di far passare loro stessi attraverso queste esperienze di ricerca. Più di ogni altra cosa è questa posizione intellettuale che ha dato all'etnometodologia la reputazione di essere un culto.

 © 88-08- 9192

Comunque, è sempre possibile per chi sta al di fuori trarre alcune cose utili dell'etnometodologia, ponendo l'accento sull'obiettivo hussleriano di formulare una conoscenza generale. Nella terminologia che impiega nei suoi lavori più recenti, Garfinkel afferma che gli oggetti della *Lebenswelt* si trasformano in «oggetti-segno». *Lebenswelt*, un termine usato dai fenomenologi tedeschi, tradotto alla lettera vuol dire «mondo della vita»: il mondo in cui concretamente viviamo e che sperimentiamo. D'altro canto gli «oggetti-segno» sono il mondo del quale parliamo o al quale socialmente ci riferiamo. Sembra che si tratti della stessa cosa, ma c'è una netta differenza: quel divano là, la macchina da scrivere che è sul tavolo, l'auto parcheggiata nella strada sono un tipo di cose che diamo per scontato, che usiamo, con le quali viviamo o che ignoriamo, ma che rappresentano qualcosa di diverso quando ci riferiamo ad esse con i nostri segni verbali. Inoltre siamo prigionieri dei nostri segni, non possiamo uscire dalla nostra pelle verbale. Non appena cominciamo a dedicare attenzione alle cose le trasformiamo in oggetti-segno perdendole come oggetti della *Lebenswelt*. Garfinkel afferma che gli oggetti del mondo sono costituiti da ciò che li rende spiegabili, sono ciò che rappresentano socialmente per noi in forza della struttura simbolica che usiamo per dar conto di essi agli altri.

Il mondo di Garfinkel ha dunque più livelli: esiste il mondo in sé e il mondo su cui riflettiamo. La riflessione trasforma in modo inalterabile ciò che il mondo rappresenta per noi. Non possiamo conoscere il mondo senza riflettere su di esso, tanto che riusciamo a vedere l'aspetto che hanno le cose senza guardarle. In realtà esse non hanno alcun aspetto. Tutto ciò che possiamo dire è che esistono e che il mondo presenta questa struttura dualistica. Quest'ultima affermazione è la legge fondamentale di Husserl nella versione aggiornata del sistema di Garfinkel.

Quali sono le implicazioni sociologiche di questa scoperta? Secondo Garfinkel la sociologia si occupa soltanto degli «oggetti-segno»: non giunge alla realtà delle cose, alla vera *Lebenswelt*. Anche gli interazionisti simbolici si ingannano credendo di afferrare il nocciolo della vita sociale nelle loro situazioni di assunzione dei ruoli. Anch'essi non fanno altro che produrre degli «oggetti-segno» che rappresentano il modo in cui la vita reale viene sperimentata.

C'è una via d'uscita da questa situazione? Il suggerimento di Garfinkel è che i sociologi dovrebbero ricominciare tutto da capo e avvicinarsi il più possibile alle esperienze reali che momento per momento costruiscono i dettagli della vita sociale. Certamente non possono rendere conto della *Lebenswelt* stessa, perché ciò è impossibile, ma possono giungere a osservare i metodi reali mediante i quali gli individui trasformano i diversi oggetti della *Lebenswelt* nei particolari «oggetti-segno» dai quali credono di essere circondati. In questo modo l'etnometodologia diventa un elaborato e dettagliatissimo programma di ricerca. Gli etnometodologi, per esempio, hanno invaso il campo della sociologia della scienza. Lo stesso Garfinkel ha esaminato minuziosamente una registrazione su nastro magnetico effettuata mentre alcuni astronomi facevano una scoperta «inspiegabile» nel cielo notturno e che poi, a poco a poco, è stata trasformata in un «oggetto-segno» cui è stata assegnata la struttura di una pulsar. La scienza, come qualsiasi altra cosa, è prodotta socialmente dagli individui, i quali fanno delle affermazioni interpretative che poi diventano quella che passa per conoscenza oggettiva.

Altri etnometodologi hanno osservato come in realtà viene prodotta la matematica

assumendo come strumento di analisi le lotte che si svolgono tra i matematici nella vita reale per costruire le loro argomentazioni; in tal modo hanno mostrato come da queste argomentazioni scaturisca un insieme di teoremi e di prove alle quali viene attribuita una validità universale. Una volta creata la prova matematica, tutto il pensiero della vita reale che è intervenuto nella creazione viene fatto sparire, mentre la formula, pubblicata, dà un'immagine erronea di ciò che esiste oggettivamente e che gli esseri umani non possono afferrare. Nello stesso modo è stato analizzato il mondo del lavoro. In ogni caso, il punto cruciale è la «produzione particolare» di qualcosa che si crede sia ripetibile, spiegabile e generalizzabile. Una persona costruisce il mestiere di idraulico mediante certe pratiche particolari in situazioni molto specifiche, dando un'interpretazione sociale di ciò che si fa che trascende le situazioni stesse. La *Lebenswelt*, che si trova a un livello più profondo del lavandino, viene trasformata nel «ruolo» sociale dell'idraulico, considerato come un'entità materiale.

In un certo senso, dunque, la società è piena di illusioni. Ma non è detto che siano necessariamente illusioni. Non possiamo fare a meno degli oggetti-segno; non possiamo vivere senza volgere le situazioni specifiche in istanze di regole generali e di ruoli, anche se questi esistono solo nel nostro sistema interpretativo. Come hanno rivelato i primi esperimenti di «rottura», quando gli individui sono costretti a mettere in dubbio la natura data per scontata dei significati convenzionali, si turbano: intuitivamente si rendono conto che se si inizia a riconoscere l'arbitrarietà delle cose, non ci si ferma più. Tutto si sgretola se rifiutiamo di accettare le interpretazioni convenzionali. La realtà sociale è inconsistente. Paradossalmente, la sua forza discende principalmente dalla sua inconsistenza. Le persone sono fondamentalmente conservatrici, non in senso politico ma in senso cognitivo, perché intuiscono che il mondo sociale è un insieme di costruzioni arbitrarie edificate su un abisso. Queste costruzioni restano in piedi perché non le mettiamo in discussione e ci rifiutiamo di farlo per paura che l'intero edificio crolli.

La sociologia del linguaggio e della conoscenza

C'è un'altra via che parte dall'etnometodologia di Garfinkel. Il programma di analisi della produzione particolare porta a resoconti estremamente dettagliati del modo in cui gli avvenimenti sociali vengono costruiti, ma esclude qualsiasi generalizzazione. Infatti il suo messaggio è che tutte le generalizzazioni possono essere ricondotte alle situazioni particolari che le hanno prodotte. C'è tuttavia sullo sfondo l'ideale di Husserl di una conoscenza universale assolutamente valida. Ad esso Garfinkel ha dato un impulso ultraempirico, mentre le tecniche di ricerca moderne sono andate anche più in là. Alla fine degli anni '60, più o meno nello stesso periodo in cui furono pubblicati gli *Studies in Ethnomethodology*, cominciarono a diffondersi i magnetofoni a cassette e grazie a questi fu possibile migliorare il livello di precisione della ricerca sulla vita quotidiana. Mentre in precedenza l'«osservatore partecipante» non poteva che servirsi degli occhi e degli orecchi e all'occorrenza correre nel bagno per prendere degli appunti, ora, con il magnetofono a disposizione, poteva impossessarsi di ogni parola che veniva detta. E non solo di ogni parola, ma anche di ogni tipo di intonazione, di ogni pausa, di ogni falsa

partenza del discorso e di tutti gli altri dettagli che costituiscono i suoni *concreti* della conversazione che avviene nella vita reale.

I seguaci di Garfinkel, e specialmente Harvey Sacks ed Emanuel Schegloff si affrettarono a sfruttare la nuova tecnica dando vita alla ricerca empirica sul campo nel settore dell'analisi della conversazione. Essi hanno elaborato un codice nel quale dei segni speciali indicano tutte le differenze tra il linguaggio parlato e la versione «corretta» che troviamo sulle pagine stampate; e hanno cominciato a indicare le leggi, i princìpi generali che regolano l'organizzazione del linguaggio. Nessun settore della vita sociale era mai stato studiato nei dettagli con tanta precisione. Con l'introduzione dei videoregistratori portatili avvenuta pochi anni dopo, l'area dei dettagli empirici si è allargata ancora di più, tanto da comprendere, oltre alla parte parlata della conversazione, anche il contesto non verbale. (Fino ad oggi l'analisi video non è stata sviluppata quanto quella audio.)

Questa imponente massa di dettagli non ha rappresentato solo una specialità in più nel campo della ricerca. Sacks sostiene che tutta la struttura sociale è presente, è veramente incorporata nelle pratiche linguistiche. Dove mai potremmo trovarla se non tra la gente reale, nell'interazione reale empiricamente osservabile? Schegloff e i suoi colleghi hanno sottolineato che il loro metodo è il vero metodo scientifico, perché impiega i soli dati assolutamente originali e sulla base di questi costruisce delle generalizzazioni riguardanti le pratiche linguistiche che costituiscono la società. Muovendosi in una direzione diversa, Aaron Cicourel ha affermato che la struttura sociale moderna è costituita in larga misura dall'accumulo di resoconti scritti. Questi documenti, che comprendono gli atti delle burocrazie pubbliche e private, incanalano la carriera dell'individuo attraverso il sistema scolastico oppure, scendendo verso il basso, verso le agenzie che si occupano dei procedimenti contro la delinquenza e il crimine. Cicourel allarga lo spettro di studio del linguaggio includendovi l'interazione tra il colloquio faccia a faccia e i resoconti scritti, apparentemente «oggettivi», materiali, della burocrazia moderna. Da qualunque parte la si osservi, la società è fatta dalle particolari modalità secondo le quali il pensiero è costretto dai canali verbali e scritti attraverso cui passa. Cicourel afferma che in realtà il campo di indagine più importante è quello della sociologia della conoscenza in tutte le forme in cui socialmente si presenta.

Il contrattacco di Erving Goffman

Di Erving Goffman abbiamo già parlato in relazione a diversi indirizzi intellettuali. Il settore in cui eccelle è quello della microsociologia, ma il suo apparato teorico si rifà alla teoria durkheimiana dei rituali più che alla tradizione americana dell'interazione simbolica. Goffman ha sempre messo in rilievo che prima di tutto viene la struttura sociale, mentre la coscienza soggettiva è un fenomeno secondario e derivato; anche la sua teoria della presentazione del sé è essenzialmente un modello del sé come mito moderno che gli individui sono costretti ad attivare piuttosto che un'entità soggettiva che gli individui possiedono in proprio. Gli interazionisti simbolici – che certamente Goffman conosceva fino dai tempi in cui studiava a Chicago e tra i quali spesso viene annoverato

da parte di profani incompetenti – non furono mai considerati da lui intellettualmente molto seri. Li cita raramente nei suoi primi lavori, mostrando fastidio anche nel criticarli.

Ma gli etnometodologi erano ben diversi. Comparvero sulla scena dopo che Goffman si era affermato con i suoi lavori empirici principali sulla vita quotidiana e sull'interazione, ma ora si intromettevano nel suo territorio con una filosofia completamente estranea e sostenendo addirittura che non aveva svolto bene il suo lavoro! Stando ai criteri dell'esame più che dettagliato della conoscenza e alla precisione delle conversazioni registrate su nastro di Garfinkel, gli studi di Goffman si dissolvono in una macchia confusa di osservazioni casuali: una sociologia quasi ricostruita a tavolino. E non finisce qui: gli etnometodologi più giovani, quelli della «seconda generazione» come Sacks e Schegloff, avevano conseguito il dottorato di ricerca a Berkeley con il beneplacito e l'appoggio di Goffman. Alla fine degli anni '60 Goffman ebbe modo di veder crescere il suo campo di ricerca e di vederlo allontanarsi da ciò che più gli interessava – l'interazione rituale e la natura sociale del sé – per addentrarsi in questioni più filosofiche riguardanti l'epistemologia e la conoscenza.

Ecco, quindi, che si verifica una svolta negli ultimi lavori più importanti di Goffman, *Frame Analysis* (1974) e *Forms of Talk* (trad. it. 1981, *Forme del parlare*). Egli ritorna alla microsociologia come se questa fosse per lui un territorio estraneo, affrontando i nuovi temi dell'etnometodologia e addentrandosi in un'analisi serrata delle conversazioni registrate sul magnetofono. E non solo gli etnometodologi, ma anche tutti coloro che effettuano studi sul linguaggio diventano il suo bersaglio. Gli anni '60 e '70 sono stati l'età dell'oro dell'analisi linguistica. Nella linguistica formale Noam Chomsky aveva dato il via a una rivoluzione formulando un metodo di analisi della «struttura profonda» della grammatica. La filosofia anglo-americana aveva abbandonato da molto tempo la metafisica per indagare sempre più profondamente sulla natura degli «atti linguistici»; i poststrutturalisti francesi e i filosofi marxisti tedeschi come Jürgen Habermas erano alla ricerca del codice linguistico fondamentale o analizzavano la società in quanto insieme di atti di comunicazione. Goffman accettò la sfida di tutti e preparò un'offensiva per riconquistare il suo territorio.

Frame Analysis è diretto in parte contro l'etnometodologia di Garfinkel, e in parte è una critica di Blumer e dell'interazionismo simbolico con la quale intende liquidare una vecchia faccenda. Schutz ha affermato che la vita quotidiana possiede certe qualità: la reciprocità delle prospettive, la capacità di far sentire il sé attivo e così via. Risponde Goffman: perché dovremmo prendere per buono ciò che dice? In realtà ci sono moltissime situazioni in cui il palcoscenico di una persona non corrisponde alla prospettiva della persona alla quale è rivolto; gli altri princìpi elencati da Schutz si possono considerare altrettanto dubbi. Goffman sostiene che si dovrebbe adottare lo stesso approccio anche nei confronti di Garfinkel e dei suoi seguaci. I loro «esperimenti» e le loro osservazioni sono talvolta precisi, talvolta semplicemente frammentari; non dovremmo farci trasportare dalla loro forza drammatica né dalla loro analisi altisonante fino al punto di accogliere la loro interpretazione come se fosse necessariamente quella giusta.

Goffman propone una concezione alternativa, in cui reimposta il suo lavoro precedente intorno al concetto di «cornici» (*frames*). La metafora richiama alla mente un quadro con una cornice intorno; possiamo metterne un'altra più grande e poi un'altra

ancora e così via, oppure possiamo applicare il procedimento opposto e mettere una cornice e poi una più piccola e così avanti. (Goffman, che non si sofferma mai a lungo sulle metafore, usa anche il termine di «accordatura» (*keying*), nel senso che sul pianoforte possiamo trasferire la stessa melodia da una chiave a un'altra). L'idea è in parte una risposta all'affermazione di Garfinkel che la conoscenza sociale è caratterizzata dalla riflessività e dal pericolo di una regressione senza fine. Per Garfinkel la realtà altro non è che i metodi che impieghiamo per spiegarla; quindi restiamo sempre inchiodati al livello degli «oggetti-segno» e non potremo mai raggiungere l'«oggetto della *Lebenswelt*» che sta al di sotto di esso. È questo il significato di «riflessività»: è come se fossimo prigionieri in un circolo senza fine in cui cerchiamo di sollevarci da terra tirandoci su per le stringhe delle scarpe. Garfinkel è giunto anche alla conclusione che gli individui si rendono conto in modo implicito che non devono porsi il problema dell'arbitrarietà delle loro costruzioni sociali per timore di cadere in una regressione infinita, in un susseguirsi di interrogativi che non si arresterà mai.

Goffman respinge questa tesi perché rappresenta una filosofia astratta. In realtà gli individui affrontano l'arbitrarietà della vita sociale senza alcuna difficoltà perché dispongono di strumenti che impiegano per passare da un livello di «cornice» all'altro. In linea di principio il numero dei livelli può essere infinito, ma in pratica non ci spingiamo mai troppo avanti. Riusciamo a mettere una cornice intorno all'altra limitandoci a un numero molto ristretto, sapendo dove ci troviamo.

- Per esempio, spesso la gente gioca, partecipa a cerimonie o siede in un teatro assistendo a una finzione. In tutti questi casi siamo di fronte a trasformazioni della realtà originaria: non siamo di fronte a una stanza vera, ma a una stanza che appare sul televisore, non a un prato erboso qualunque, ma a una partita di calcio e così via. Su queste cose si possono creare anche altri livelli: una riunione di addestramento al gioco, per esempio, o un gioco vero e proprio, oppure dei bambini che fingono di giocare. A tutto ciò possiamo aggiungere il mondo della conversazione, che ha un proprio livello di convenzioni e di regole, per non parlare di tutte le volte che a un certo gioco o a una certa cerimonia di cui si parla, si aggiungono a loro volta i commenti. Anche la conversazione può commentare se stessa in vari modi. Se teniamo conto anche delle ribalte e dei retroscena, che costituiscono una parte ragguardevole del mondo del lavoro (e anche del mondo della messa in scena della socialità che si riscontra nei ricevimenti), è facile comprendere che gli individui riescono a tener dietro a molteplici livelli di realtà in modo naturale. Ben lungi dall'essere confinati alla superficie delle cose, come dice Garfinkel.

Frame of Analysis può essere considerato anche una critica dell'interazionismo simbolico. Si occupa del problema della *definizione della situazione*, della risposta alla domanda «Che cosa succede qui?». Ma mentre gli interazionisti simbolici lo fanno dal punto di vista dell'individuo il cui comportamento viene considerato determinato dalla definizione dominante, Goffman mette in risalto la struttura che abbraccia i punti di vista di tutte le parti e tutte le possibili occasioni che offrono dei vantaggi. È il caso della prova generale per una cerimonia di nozze, che costituisce un'esibizione del proprio status sociale sulla ribalta, o è il caso di una conversazione di retroscena, lontana dai clienti, tra avvocati che parlano della partita di calcio dei figli. Lo strato più esterno della definizione non è necessariamente quello dominante. Goffman non ci offre un semplice

gioco di specchi e la vita sociale non è un fluire senza fine: al momento opportuno sappiamo sfogliare rapidamente i vari strati e tornare al punto essenziale.

Ma quale è il punto essenziale, la cornice originaria, per dirla con Goffman? È il mondo fisico reale e la reale presenza sociale degli esseri umani, corporei, su di esso. «Il fatto di definire le situazioni come reali ha certamente delle conseguenze», dice Goffman, «ma esse contribuiscono in modo molto marginale a determinare il corso degli avvenimenti... Non tutto il mondo è un palcoscenico e certamente il teatro non lo è completamente. (Se organizzate un teatro o una fabbrica di aerei, dovete trovare dei posti per il parcheggio delle auto e per il deposito dei vestiti, e questi sono luoghi reali che, detto per inciso, è meglio coprire con un'assicurazione reale contro i furti)». Siamo tornati a una visione durkheimiana del mondo reale, materiale, in cui gli esseri umani si riuniscono, eseguono dei rituali e creano così delle rappresentazioni mentali collettive. Goffman aggiunge strati su strati per descrivere come queste cerimonie e queste definizioni mentali si intreccino le une con le altre, ma il mondo materiale degli esseri umani, corporei, è alla base di tutto. Quando in teatro scoppia un incendio, ogni altro gioco cessa.

L'ultimo libro di Goffman, *Le forme del parlare*, prende questo modello di «cornici» multiple e lo applica alla conversazione. Critica l'approccio etnometodologico di Sacks e di Schegloff, ma anche quello dei linguisti come Chomsky e dei filosofi come John Austin e John Searle. I vincoli imposti a come si parla e si risponde non vanno ricercati nelle formalità del linguaggio, ma nei rapporti sociali, ossia nel modo in cui un individuo deve mostrarsi agli altri. Il linguaggio è incorporato nei rituali. Le unità del linguaggio non sono grammaticali (la frase), né sono rappresentate dalla durata dei turni in cui l'individuo prende la parola (il tempo di cui dispone per un'espressione); esse sono invece delle mosse sociali che l'individuo fa in una certa situazione e che possono occupare molto più tempo o molto meno tempo di un turno. L'azione sociale è molto più importante del discorso.

Per sostenere la sua tesi Goffman presenta una raccolta di prove empiriche che soltanto lui poteva rilevare: il tipo di grida, di borbottii e cose simili che l'individuo emette in presenza di altri, ma senza prendere parte alla loro conversazione. Questo «parlare da solo» – come lo chiama Goffman – mostra che una situazione sociale si basa sulla *compresenza fisica* degli individui e non necessariamente sulla loro consapevolezza soggettiva o intersoggettiva. Il parlare da solo è imbarazzante perché viola l'aspettativa secondo la quale dovremmo mostrare di essere persone competenti che sanno controllarsi. I suoni che emettiamo senza riflettere non sono soltanto brontolii, grida di dolore biologicamente determinati o altre espressioni puramente asociali. Al contrario, essi scaturiscono in seguito a certe azioni di cui gli altri si accorgeranno e stimolano l'attenzione degli altri a concentrarsi su ciò che abbiamo dentro di noi: «non un flusso straripante di emozioni verso l'esterno, ma un flusso di rilevanza verso l'interno». Imprechiamo quando inciampiamo sul marciapiede non perché questa sia una risposta fisiologica involontaria, ma per segnalare agli altri che anche noi consideriamo l'accaduto come un goffo incidente. Questo grido serve a distanziare il nostro sé sociale dal nostro sé biologico. È una specie di minuscola riparazione rituale dell'immagine di un sé autosufficiente che ci sentiamo obbligati di preservare.

Un'altra cosa che questo fatto ci rivela è che la situazione sociale ha un'importanza

più grande e più fondamentale rispetto alla conversazione centrata su un argomento. «Anche quando non sta avvenendo niente di degno di nota», conclude Goffman, «le persone che sono in reciproca presenza stanno tuttavia osservandosi con attenzione e si comportano in modo da rendere possibile di essere l'oggetto di tale attenzione». A parte i ruoli umani, facciamo le stesse cose degli altri animali, e cioè cerchiamo di individuare le minacce e gli alleati possibili. Per questo motivo il metodo usato dagli studenti di sociolinguistica di suddividere il discorso in discorso del «parlante» e discorso dell'«ascoltatore» non è adeguato. Coloro che si trovano nel raggio visivo e uditivo fanno anch'essi parte di una situazione di conversazione, anche se i linguisti non riconoscerebbero loro questo ruolo. Nella situazione si possono distinguere tre parti: il parlante, il ricevente ratificato e il ricevente non ratificato. Questa complessità rende possibili la «collusione», l'«azione secondaria», l'«azione incrociata» e altre modalità comunicative (come l'ammiccare del parlante allo spettatore ecc.). Esistono altri tipi di discorso oltre alla conversazione: cerimonie pubbliche, canti collettivi, lezioni, arringhe. Essi rappresentano tipi diversi di rituale durkheimiano, non solo perché ad essi partecipa un certo numero di persone, ma perché comportano diverse «cornici» e quindi diversi modi diretti a canalizzare l'attenzione degli individui. In realtà creano tipi molto diversi di «oggetti sacri».

La vita sociale è costituita da una serie di incastri. C'è il discorso umano con tutti i livelli di gioco e di finzione ai quali è soggetto. Ma il discorso fa parte di una situazione sociale più ampia che riguarda tutti gli individui che coinvolge, e questa stessa situazione si inserisce a sua volta in una situazione etnologica e in una situazione puramente fisica. Il modo in cui spesso il discorso prende l'avvio o assume un significato deriva dai rapporti che esistono tra i partecipanti, e qualche avvenimento o qualche compito che pertiene al mondo fisico che li circonda. Il discorso che ha luogo quando gli individui riparano un'auto («ecco il problema») oppure giocano a carte («spade»), non è comprensibile se non sappiamo che cosa stanno facendo fisicamente, e spesso ciò richiede di essere sul posto e di guardare sotto il cofano dell'auto dalla stessa angolazione del parlante. Come dice Goffman, il fondamento del linguaggio non sta in un'intersoggettività originaria, ma nel concentrarsi dell'attenzione di tutti su di una scena fisica di azione.

A questa serie di incastri si aggiunge la capacità specificamente umana di costruire e di rompere le «cornici», in modo da dar vita al mondo usuale a più livelli nel quale viviamo. L'essere socialmente raffinato consiste in larga misura nella facilità con la quale un individuo sa destreggiarsi tra le varie «cornici», sia adattandole in modo armonioso con le «cornici» degli altri, sia manipolandole intenzionalmente per ingannare gli altri sul conto di ciò che sta facendo. Anche se Goffman non lo dice, è probabile che le barriere invisibili che separano le culture delle diverse classi abbiano a che fare con queste differenze nelle tecniche di «incorniciatura». Egli mostra infatti che la differenza tra ribalta e retroscena può essere riformulata con maggior precisione nei termini della libertà di cui un individuo dispone nel rompere la propria «cornice» e nel passare a un'altra.

Appare chiaro quindi che dal punto di vista di Goffman i tentativi di Chomsky e di altri studiosi di linguistica formale di trovare un'unica struttura profonda sulla quale il discorso si fonda è una pretesa assurda. Il linguaggio fa parte integrante di una situazione a livelli plurimi. È la capacità del linguaggio grazie alla quale l'individuo prende

perennemente le distanze dalle situazioni fondamentali e replica questo suo comportamento che rappresenta l'elemento chiave. Lungi dall'essere un codice programmato posto all'interno del cervello, il linguaggio è costruito su una serie di azioni sociali ciascuna delle quali, mediante la riflessione, si riallaccia alla precedente. All'estremo opposto, l'abisso della relatività prospettato dagli etnometodologi è parimenti irreale. E vero che il mondo può essere molto fluido, ma è raro che la fluidità non sia sotto controllo. Se esso viene spinto troppo in avanti – o, per essere più precisi, se interviene qualcosa di più importante – possiamo paracadutarci in fretta tornando al punto zero, al mondo in cui viviamo, e alla condizione degli esseri umani, corporei, che ci circondano. E vero che il mondo può essere molto complicato, ma esso è costruito sulla ripetizione di un numero esiguo di meccanismi di riflessione. Le generalizzazioni scientifiche sono possibili perché siamo in grado di descrivere quei meccanismi.

Conclusioni

Di tutte le tradizioni intellettuali che abbiamo passato in rassegna, il filone di idee descritto in questo capitolo è forse il più caotico. Tutte le posizioni che abbiamo preso in esame hanno ancor oggi i loro sostenitori. Non si può dire che si siano fatti dei progressi, ossia che le teorie più recenti abbiano sviluppato quelle che le hanno precedute. Esistono almeno quattro avamposti che non sono mai stati conquistati nelle schermaglie senza fine delle guerre della microsociologia: Peirce, Mead, Garfinkel e Goffman. Per comodità possiamo ridurli a tre, visto che Peirce era essenzialmente un filosofo con ampi interessi e non un sociologo, e che la parte più importante della sua filosofia – la semiotica – è stata in gran parte incorporata nel sistema di Mead. Allo stesso modo, forzando appena un poco le cose, possiamo dire che Goffman incorpora e amplia la teoria microsociologica dei rituali di Durkheim.

E ora, che ne è di questi tre avamposti? Se non si è verificato uno sviluppo possiamo prendere una posizione sui vari punti in discussione? Per certi versi la cosa è sorprendentemente prematura. Anche se una quantità consistente di studi empirici è uscita (e talvolta entrata) nelle tre teorie, in realtà non si è fatto molto per sottoporre a verifica il nucleo di queste teorie. Generalmente gli interazionisti si sono limitati a riprendere le teorie di Mead e di Blumer impiegandole per interpretare diversi frammenti descrittivi riguardanti la devianza, le professioni e così via. Gli etnometodologi hanno usato i loro dati più per illustrare che per sostenere le loro tesi contro le teorie rivali. Anche se per decenni le varie teorie hanno occupato la stessa arena, per lo più si sono limitate a lottare nell'ombra. Solo Goffman ha portato qualche attacco ai punti di divergenza tra loro, ma quasi sempre sono stati liquidati con velate allusioni.

Ma vediamo quali considerazioni possiamo azzardare. Prima di tutto Mead contro Garfinkel. Si tratta di un confronto tra due filosofie molto diverse: da una parte quella pragmatista, dall'altra la fenomenologia di Husserl. Husserl si avviò verso una posizione che Peirce considerava innaturale per la mente umana, e cioè il dubitare di tutto e il sospendere ogni propensione a credere. Per i pragmatisti, invece, la «volontà di cre-

dere» senza il supporto di dati empirici sufficienti rappresenta la caratteristica più fondamentale della mente umana. Ma c'è di più: i pragmatisti erano fermamente convinti che gli individui molto spesso sono nel giusto (perché in pratica le cose funzionano), cosicché questa procedura dai margini indefiniti risulta senz'altro soddisfacente. Per Mead e per i pragmatisti il problema di come sia costruita la società non esiste. Quello che conta è che funziona.

Difficilmente gli etnometodologi potrebbero essere più lontani da questa semplice fiducia. La capacità cognitiva degli esseri umani ha dei limiti precisi; riusciamo a tenere insieme le cose soltanto perché evitiamo di sollevare troppi dubbi sui modi convenzionali di comprenderle. Se la società si mantiene unita non è perché abbiamo elaborato dei comuni modi di comprendere, né perché è uno strumento pratico ed efficace per raggiungere degli scopi collettivi, ma solo perché supponiamo che le cose siano normali, finché disgraziatamente non crollano e noi non possiamo fare a meno di tentare di restaurarle in qualche modo. A questo proposito vorrei aggiungere che gli etnometodologi mostrano di essere più realistici. L'ottimismo di Mead e dei pragmatisti ha l'aria di essere una versione filosofica dell'ideologia convenzionale, mentre il modello di Garfinkel corrisponde più realisticamente ai dati macrosociologici accumulati dalla teoria del conflitto.

La stessa cosa si può rilevare a un livello più specifico. Mead ha sostenuto che l'ordine sociale è assicurato in qualsiasi situazione, dal momento che tutti coloro che vi partecipano assumono il ruolo dell'altro e, vicendevolmente, rendono uniforme il loro comportamento. Ma Garfinkel ci ricorda la regressione senza fine che qui si nasconde. Se cercate di tener conto delle mie reazioni e preparate le vostre mosse e io tengo conto delle vostre reazioni quando preparo le mie mosse, ognuno di noi deve tener conto del prossimo livello di controllo dell'altro e così via. La conoscenza umana non è in grado di far fronte a questo livello di regressività senza fine. Anziché assumere il ruolo dell'altro, in realtà è più probabile che facciamo quello che dice Garfinkel: prendiamo per buoni i modi di comprendere più normali, convenzionali e facciamo quello che stavamo per fare. Non occorre che gli individui si comprendano per interagire, né devono preoccuparsi se ciò che comprendono è vero, a meno che le cose non vadano a tal punto fuori posto da distruggere le situazioni; ma anche in questo caso gli individui tendono a fare solo il minimo indispensabile per ristabilire un senso di normalità.

Ed ora confrontiamo Goffman con Mead. Goffman critica molti aspetti dell'interazionismo simbolico. Egli pensa che l'«io», il «me», «l'altro generalizzato» siano concetti troppo semplici per afferrare i reali sé tra i quali l'individuo oscilla, a volte nel giro di pochi minuti o addirittura di frazioni di secondo. Per esempio, quando una persona tiene una conferenza – ricordiamo che Goffman disse ciò che segue da una cattedra, nel corso di una conferenza intitolata «La conferenza» – esistono «molteplici modi in cui il *self* può presentarsi». C'è il sé che enuncia ciò che realmente crede o desidera, ma anche il sé come figura che sta all'interno del discorso, e anche il sé come animatore: il sé che effettua la rappresentazione in quella situazione (il conferenziere come conferenziere). Inoltre, il soggetto può infrangere la «cornice» (per esempio impappinandosi e quindi scusandosi in quanto persona che cerca di fare il conferenziere); e, ancora, può dar vita a qualche azione secondaria personale di fuori scena, o può smettere di fare altri com-

menti su ciò che ha detto. Nei termini di Mead dovremmo dire che tutte queste sono azioni dell'«io» dirette ad opporre vari «me» sullo sfondo dell'«io generalizzato». Ma il «me» e «l'altro generalizzato» in ciascuno dei casi esemplificati da Goffman sono a livello diverso di analisi e si trovano in uno spazio sociale diverso. Goffman sembra voler dire che nella testa dell'individuo non c'è un «altro generalizzato» unitario. Ciò che accade si trova spesso al di fuori di noi, nella situazione sociale, e, in un certo senso, anche nel passato prossimo, quando ogni sé lascia la «cornice» che aveva predisposto qualche momento prima.

Goffman critica anche il modello dello sviluppo mediante il quale il bambino piccolo acquisirebbe questa attrezzatura mentale. Constata che gli adulti parlano ai bambini piccoli non in modo semplice, ma complesso: imitano il tono della voce puerile e parlano *per* il bambino, non al bambino. («Lo vuole questo bambino un bell'orsacchiotto?») Il bambino non acquisisce solo un «me» e un «altro generalizzato», ma apprende un processo piuttosto complesso rivolto a decodificare i modelli che disciplinano il suo comportamento e a metterli in atto. Il discorso del bambino ha una grammatica e un vocabolario semplificati, ma «la sua struttura di *frame* è tutto fuorché infantile». Anche se un'analisi del genere non è stata ancora effettuata, Goffman ha proposto un approccio completamente nuovo sia allo studio del linguaggio sia della psicologia infantile in generale.

In considerazione di tutto ciò, credo che su questo punto Goffman proceda sulla strada iniziata da Mead anziché avviarsi in una direzione completamente nuova. Mead e gli interazionisti simbolici sono piuttosto deboli quando si tratta di spiegare come si forma l'organizzazione sociale. La parte più solida del pensiero di Mead è la sua teoria del pensiero. Le critiche che ho delineato sulla scia di Goffman sono dei semplici suggerimenti, non un modello sistematico, perché Goffman non ha mai costruito un sistema. Mead ci dà i lineamenti fondamentali di una teoria del pensiero come processo sociale interiorizzato, ed essa resta la base più solida sulla quale possiamo costruire. Goffman fa presente che occorre avere un'immagine molto più raffinata e complessa delle componenti del sé e una concezione più dinamica e a più livelli del modo in cui le componenti interagiscono con le situazioni sociali correnti. Ma questa indicazione può essere usata ai fini di una costruzione che poggia sullo schema di Mead. L'unico inconveniente è che non siamo abituati a farlo né in questo settore né in altri. Come ho già rilevato, la psicologia sociale americana ha quasi del tutto ignorato la teoria del pensiero formulata da Mead a favore di un'applicazione esterna ai problemi e ai ruoli sociali. E siamo abituati più a disputare e a confutare le rispettive posizioni che a utilizzarle per fare dei passi in avanti. Tuttavia, è qui che si trova il potenziale per l'elaborazione di una sofisticata teoria sociologica della mente.

Infine mettiamo a confronto Goffman con Garfinkel. Goffman attacca gli etnometodologi piuttosto duramente. Accetta il loro empirismo spinto, ma non le loro conclusioni teoriche. Gli etnometodologi sono troppo radicali dal punto di vista epistemologico. Insistono nell'affermare che ogni cosa è un prodotto particolare, che non esistono affatto leggi generali (nella versione di Garfinkel l'inarrivabile *Lebenswelt*), oppure che esse si riducono a quelle della conversazione (nella versione di Sacks e di Schegloff). Goffman nega tutto ciò, affermando che esiste una struttura sociale generale sulla quale è possi-

bile fare delle generalizzazioni valide. In ogni situazione, il discorso e le costruzioni cognitive non rappresentano un fenomeno primario, ma solo una parte di un insieme di «cornici». La «cornice» più ampia è rappresentata dal mondo fisico e dai corpi fisici degli individui che interagiscono nel compiere i rituali durkheimiani.

Su questo punto le mie preferenze vanno a Goffman. Il mondo fisico non è misterioso come sostiene Garfinkel, anche se è perfettamente vero che nessuno potrà mai afferrare con le parole tutto ciò che può entrare a far parte di ogni situazione particolare nella quale un individuo si trova. Ma è abbastanza interessante notare che c'è un punto fondamentale sul quale Garfinkel e Durkheim – nella cui linea Goffman essenzialmente si colloca – convergono. Garfinkel sostiene continuamente che la conoscenza umana è limitata e che non fornisce le prove del proprio fondamento. È la grande scoperta che egli ha fatto seguendo il precetto di Husserl di esplorare le strutture fondamentali dell'esperienza umana, in questo caso quella del mondo sociale. Al di sotto del mondo degli «oggetti-segno» c'è sempre la *Lebenswelt*, che appare oscura alla mente e che non è mai riducibile a ciò che di essa diciamo. Ma questa, sul piano conoscitivo, è un'altra versione di ciò che Durkheim ha detto a proposito della solidarietà sociale, confutando l'idea del contratto sociale. La società non può essere tenuta unita da un accordo razionale, sosteneva Durkheim, perché ciò porterebbe a una regressione all'infinito nella ricerca degli accordi che necessariamente precedono quello attuale.

Garfinkel e Durkheim giungono alla stessa conclusione. Esiste un importante «fattore X» che sta al di sotto della società e che non fa parte degli accordi razionali. Durkheim lo chiamava «solidarietà precontrattuale»; Garfinkel lo individua nella predisposizione umana a non indagare su ciò che tiene insieme la società. In realtà questo «fattore X» è esattamente la stessa cosa vista nella prospettiva dei due approcci. Si tratta dei rapporti *emotivi* tra gli esseri umani, che si instaurano necessariamente quando essi si trovano fisicamente nello stesso posto. Da questi rapporti scaturiscono tutte le intese implicite che si manifestano in qualsiasi situazione. Quando l'emozione è tronca, negativa o improntata alla diffidenza, ricadiamo nelle comuni intese razionali; ci troviamo esattamente in quella regressione all'infinito di argomentazioni e di fraintendimenti che, secondo Garfinkel, potenzialmente è sempre presente.

Garfinkel, dunque, ha in parte ragione, almeno sul problema cruciale di come la società sta insieme. A tenerla insieme non è un accordo razionale o un'intesa reciproca; anzi, quando la società si riduce a questo è destinata a venir meno. Ma nella misura in cui si regge, è per via di qualcos'altro. Garfinkel ha un atteggiamento di eccessiva autolimitazione dovuto alla sua riluttanza ad esplorare il «fattore X» e a giungere a una caratterizzazione generale di ciò che sta al suo interno. E ciò che sta dentro al «fattore X» è esattamente quello che dice Durkheim: la solidarietà emotiva. Non è qualcosa di automatico; Durkheim e alcuni dei suoi seguaci si sono spinti troppo in avanti nel pensare che la società è necessariamente integrata quasi in qualsiasi situazione. In realtà la solidarietà emotiva varia ed è determinata da condizioni osservabili di interazione fisica sulla quale si fondano i rituali.

Goffman non è riuscito a integrare le sue prime teorie dei rituali di interazione della vita quotidiana con l'analisi successiva delle «cornici» e del discorso, ma a grandi linee è possibile individuare le connessioni che vi sono fra le prime e le seconde. La base più

solida dell'interazione sociale, la «cornice» più esterna, è sempre rappresentata dalla compresenza fisica di individui che attentamente si occupano gli uni degli altri. È qui che si trovano gli elementi fondamentali dei rituali durkheimiani. Il discorso imperniato su di essi diventa in varia misura un oggetto sacro saturato di qualche significato emotivo, grande o piccolo, che ne fa un simbolo dell'appartenenza a un gruppo particolare. Le ultime analisi di Goffman ci presentano una gamma infinita di gruppi possibili ai quali un individuo può appartenere; molti di essi sono gruppi situazionali la cui durata è assolutamente fugace. Siamo di fronte, credo, a una manifestazione di progresso scientifico. A poco a poco la complessità della vita sociale viene portata nell'ambito di una teoria generale il cui campo di applicazione è estremamente ampio.

Epilogo

E ora? Nel mondo della sociologia degli anni '90 esistono ancora le quattro tradizioni? Dobbiamo ammettere che in una certa misura si tratta di figure di comodo, di un modo di raccontare la storia della disciplina che metta in evidenza la continuità e che dia risalto al progresso scientifico laddove è possibile rintracciarlo. Oggi ci sono migliaia di sociologi che – in forza del principio sociologico secondo il quale il numero genera la specializzazione – si sono creati nicchie intellettuali di ogni genere. Oggi la nostra mentalità tende ad essere quella dello specialista che vede solo una piccola parte della disciplina e che di solito cerca di rendere il più autonomo possibile dagli altri il proprio segmento. Per contrapporci a questa tendenza, vale la pena di salire a un certo livello di astrazione, in modo da avere una panoramica di ciò che è accaduto da quando, cento anni fa, la disciplina si è presentata alla ribalta.

Senz'altro non tutto rientra nell'una o nell'altra di queste quattro tradizioni. Esiste un gran numero di aree specifiche di problemi empirici e sociali che hanno tradizioni teoriche proprie, o che a volte cercano di fare a meno di qualsiasi teoria. Ciò che sostengo è che le quattro tradizioni che ho presentato sono innegabilmente le più importanti linee del pensiero sociologico e che le loro argomentazioni e le loro realizzazioni rappresentano un parametro corretto della tendenza centrale della conoscenza sociologica.

Cionondimeno, all'interno di ciascuna di esse – come si è visto abbondantemente – esistono dei punti di divergenza molto importanti. Per quanto vi sia una continuità sotterranea tra Marx ed Engels da un lato e Weber dall'altro, mi pare che i seguaci di questi pensatori classici non l'abbiano valutata correttamente. I dibattiti tra marxisti e weberiani e tra le varie sottofazioni di ciascuno dei due campi sono stati e restano una parte importante dell'attività intellettuale in questo campo. Dal canto suo, la tradizione microinterazionista, come abbiamo appena visto, appare unitaria più per il tipo di problemi di cui si occupa che per il modo di affrontarli o per quella che sembra la soluzione più valida. Delle quattro tradizioni, quella durkheimiana è forse quella che mostra un carattere maggiormente unitario, anche se esiste una netta divergenza tra coloro che hanno seguito la via del funzionalismo e coloro che hanno sviluppato l'analisi più materialista dei rituali e del simbolismo collettivo.

Per quanto si è detto, alle quattro tradizioni non è stato difficile distinguersi l'una dall'altra quando un secolo e mezzo fa hanno imboccato la loro strada. In parte ciò si

deve al fatto di essersi localizzate piuttosto nettamente dal punto di vista geografico. La tradizione del conflitto ebbe inizio dagli studiosi tedeschi di orientamento storico e solo negli ultimi quarant'anni ha compiuto incursioni importanti fuori dalla Germania, trovando negli Stati Uniti molti studiosi di spicco. Quella che sarà la tradizione durkheimiana ha un carattere spiccatamente francese, anche se ha mostrato una chiara tendenza ad attraversare il Canale della Manica in una direzione e nell'altra. Auguste Comte ed Émile Durkheim si collocano nella linea di John Stuart Mill e di Herbert Spencer (anche se Durkheim pensava di aver liquidato le teorizzazioni dell'utilitarismo). Nel XX secolo furono gli antropologi inglesi a raccogliere il messaggio durkheimiano, e inglesi sono alcuni durkheimiani importanti dei nostri giorni, come Basil Bernstein e Mary Douglas. Anche in questa occasione si è attraversato l'Atlantico, stavolta a partire dagli anni '30, con la versione del funzionalismo durkheimiano importato da Parsons e da Merton. L'utilitarismo rappresenta comunque il nocciolo della tradizione inglese fino agli anni '50, quando rifiorì e si diffuse negli Stati Uniti. La tradizione microinterazionista, invece, è decisamente americana, promossa e guidata da sociologi americani a partire dalla generazione di Peirce fino a quella di Goffman e di Garfinkel. (Credo che ciò sia vero, pur considerando il ruolo che Husserl e il suo allievo Schutz hanno avuto retroattivamente, dopo che Garfinkel aveva già dato vita all'etnometodologia.)

Sembra però che da qualche anno le barriere nazionali stiano cadendo. Negli Stati Uniti le quattro tradizioni si combinano tra loro. Sono comparse varie alleanze tra i diversi indirizzi: fra la tradizione microinterazionista e la tradizione del conflitto (specialmente nella versione marxista); fra la branca della tradizione durkheimiana che si occupa di rituali e la tradizione del conflitto, attraverso l'analisi delle culture di classe; e anche fra la tradizione durkheimiana e i microinterazionisti (principalmente attraverso i lavori di Goffman). I funzionalisti, che per diversi decenni avevano monopolizzato l'identità della tradizione durkheimiana, sono quasi scomparsi dalla vita intellettuale attiva negli Stati Uniti. Forse questo era necessario affinché le idee durkheimiane sui rituali potessero liberarsi e combinarsi con quelle delle tradizioni rivali del conflitto e della microinterazione. Ma, con uno sviluppo che ha sorpreso molti osservatori, il funzionalismo ha trovato un nuovo habitat in un altro paese: la Germania. Alcuni teorici tedeschi, come Habermas, si sono anche impegnati nell'introdurre nel loro paese la microsociologia di Mead e degli etnometodologi: per la prima volta questa corrente sociologica usciva dagli Stati Uniti, il paese nel quale è nata e si è sviluppata. Nello stesso tempo, la tradizione del conflitto, che come si è detto è nata in Germania, ha abbandonato la sua patria d'origine per trasferirsi in altri paesi, specialmente negli Stati Uniti. Viceversa, l'analisi razional-utilitaristica ha ora un notevole seguito in Germania, in Olanda e in Scandinavia. La Francia sembra restar fedele alla sua antica tradizione intellettuale. Le varie correnti durkheimiane sono sempre forti, sia per la presenza dello strutturalismo post-lévi-straussiano sia per il tentativo fatto da Bourdieu di integrare la teoria durkheimiana con quella del conflitto. Ma anche in questo caso potremmo dire che la Francia ha sperimentato una proficua penetrazione delle idee filosofiche provenienti dalla Germania. Negli anni della seconda guerra mondiale gli intellettuali francesi si volsero all'esistenzialismo, un genere filosofico introdotto dalla Germania, basato sul pensiero di Husserl e di Heidegger; negli anni '60 e '70 le posizioni più diffuse erano ancora un insieme di teorie

di derivazione tedesca che discendevano da Marx e da Freud. Negli anni '80 i più importanti intellettuali parigini, delusi dal marxismo, criticarono tutte le posizioni «fondamentaliste» dal punto di vista del postmodernismo. Ma il postmodernismo, a sua volta, si colloca ampiamente nelle tradizioni della filosofia tedesca, specialmente dello storicismo e del relativismo culturale, combinati con il ritorno ad alcuni temi nihilisti e antimodernisti dell'esistenzialismo.

Nel Capitolo 2 ho impiegato un'analogia raffigurando una tradizione intellettuale come un corso d'acqua che scorre attraverso un'ampia pianura e prende talora la forma di uno stretto canale che fiancheggia il letto principale, talora quella di un fiume in piena che raccoglie tutti i rivoli in un enorme specchio d'acqua. Tutte e quattro le tradizioni possono essere viste come dei sistemi fluviali di questo tipo, talvolta divisi in ruscelli e canali, talaltra tracimanti oltre gli argini e pronti a sommergere i loro rivali. È difficile visualizzare in questo modo le quattro tradizioni e restare fedeli alla realtà della geografia, ma immaginiamo, per far chiarezza, che ognuno dei quattro fiumi abbia un colore diverso: diciamo rosso sangue la tradizione del conflitto, un tenero azzurro ghiaccio quella razional-utilitaristica, verde foresta, colma di piante tropicali, le acque durkheimiane, e bianco vapore quelle microinterazioniste. Negli ultimi due o trecento anni i fiumi dai diversi colori sono andati in secca, sono straripati, si sono allargati e ristretti.

Possiamo dire che negli ultimi decenni del XX secolo i quattro fiumi si sono intersecati tra loro in vari luoghi attraverso le sponde dei rispettivi canali. La teoria della scelta razionale è andata recentemente combinandosi con gli aspetti marxiani e materialisti della teoria del conflitto; in un altro luogo, i teorici che affrontano i paradossi della razionalità si sono accostati pericolosamente ad alcuni princìpi antiutilitaristici classici dei durkheimiani. (Le chiare acque azzurre si intorbidano al contatto con i tentacoli verdastri che si protendono dalla foresta dell'emotività). E la teoria durkheimiana dei rituali e della solidarietà emotiva si è mescolata con le teorie del conflitto delle culture di classe e con i mezzi della produzione mentale. Ho sostenuto, tra l'altro, che Goffman cominciò a mischiare la teoria durkheimiana dei rituali con la tradizione microinterazionista della teoria cognitiva e che l'etnometodologia presenta delle affinità con la concezione durkheimiana delle emozioni e perfino con il modello della razionalità limitata.

E il futuro? Si può essere tentati di predire che i diversi fiumi confluiranno in una grande marea dai colori dell'arcobaleno, ma due ragioni mi lasciano dubbioso. Una è che negli ultimi anni si è verificato un conflitto sempre più aspro fra le filosofie relativistiche, elusive dal punto di vista cognitivo, che sono la base della tradizione microinterazionista, e gli altri campi intellettuali. All'estremità opposta del terreno stanno i postmodernisti e i razional-utilitaristi. Anche se si trovano in mezzo alle posizioni estreme, le acque si mescolano dando luogo a una varietà di tinte. Il secondo punto, posto sulla lunghezza d'onda di una sociologia dei sociologi, è che i sociologi sembrano amare profondamente le loro identità separate e che traggono molto della loro energia intellettuale dalla lotta contro le rispettive tradizioni. Perciò, anche se qualcuna di queste tradizioni dovesse essere assorbita, molto probabilmente si verificherebbero altre spaccature.

Anziché speculare su ciò che potrà accadere in futuro alle quattro tradizioni, preferisco ritirarmi sul terreno più sicuro di ciò che io spero si verificherà nel mondo in-

 © 88-08- 9192

tellettuale. Il fatto che le quattro tradizioni siano debordate dal loro ambito originale e che in qualche misura si siano mescolate, a parer mio è positivo. È attraverso il mutuo confronto delle idee che si fanno dei progressi in direzione di una più ampia verità. I punti deboli di un insieme di idee possono essere scartati e i punti di forza rafforzati e integrati con altri, da qualunque parte provengano. Ho già indicato dove io penso che questo accada. Auguriamoci che il futuro ce lo mostri anche di più.

Riferimenti bibliografici

Prologo

Il mio approccio generale alla sociologia delle scienze sociali segue quello di Joseph Ben-David esposto in *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1971 (trad. ital., *Scienza e società*, Bologna, Il Mulino, 1971). Esso è stato applicato specificamente alla psicologia in Joseph Ben-David e Randall Collins, «Social Factors in the Origins of a New Science: the Case of Psychology», in *American Sociological Review*, 31 (1966), pp. 451-465. Un compendio più ampio dei risultati del confronto tra sei scienze sociali si trova nel mio *Conflict Sociology: Toward Explanatory Science*, cap. 9, New York, Academic Press, 1975 (trad. ital., *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1980). Per avere una panoramica dei cicli di espansione e di declino del sistema universitario medievale e dell'inizio dell'età moderna, si veda il mio «Crises and Declines in Credential Systems», in *Sociology Since Midcentury*, New York, Academic Press, 1981 (trad. ital., «Fluttuazioni e crisi dei mercati delle credenziali educative», in F.S. Cappello, M. Dei, M. Rossi (a cura di), *L'immobilità sociale. Stratificazione sociale e sistemi scolastici*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 27-52). Tale saggio contiene riferimenti storici più dettagliati rispetto al materiale presentato in questo Prologo.

Capitolo 1. La tradizione del conflitto

L'opera più importante di Hegel è *Fenomenologia dello spirito* (pubblicato per la prima volta nel 1807), Firenze, La Nuova Italia, 1967. Il riferimento alla storia come «banco da macello» che si trova a p. 39 è tratto da *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967 (edizione originale 1822). Tra i migliori studiosi di Hegel si trovano Walter A. Kaufman, *Hegel: A Reinterpretation*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1965, e Herbert Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1966 (edizione originale 1941). Lo stesso Engels narra la storia dello sviluppo del marxismo dal gruppo dei Giovani Hegheliani in *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888), Roma, Editori Riuniti, 1969. (Esistono numerose edizioni delle opere di Marx e di Engels. Tra le antologie che raccolgono e presentano gli scritti più importanti citiamo: K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di Luciano Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1966; *Marx. Antologia di scritti sociologici*, a cura di Gianfranco Poggi, Bologna, Il Mulino, 1977.) Una recente biografia di Marx si deve a David McLellan, *Karl Marx*, New York, Random House, 1973; un classico è invece la biografia di Franz Mehring, *Vita di Marx*, Roma, Ed. Rinascita, 1953, da cui abbiamo tratto la citazione di p. 42 secondo la quale Marx seguiva le orme di Engels. Mehring nota anche che «Engels mostrava una modestia ec-

cessiva nei confronti dell'importanza dei suoi contributi». La biografia standard di Engels è il libro di Gustav Mayer, *Friedrich Engels*, The Hague, Mouton, 1934; una più recente è di William Otto Henderson, *The Life of Friedrich Engels*, 1976. Un tentativo tipicamente distorto di eroicizzare Marx e di denigrare Engels si trova nel libro di Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*, Oxford, Clio Press, 1975, che tuttavia nelle pagine 232-239 ci dà delle informazioni sul sessismo e sul perbenismo sociale di Marx e sulle posizioni personali più aperte e avanzate di Engels. Uno dei pochi casi di rivalutazione della superiorità di Engels come sociologo della storia è rappresentato dalla «Introduzione» di Leonard Krieger, pp. IX-XLVI, a Friedrich Engels, *The German Revolutions* [che contiene *La guerra dei contadini in Germania* (1850) e *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania* (1851-1852)], Chicago, University of Chicago Press, 1967. Oltre a quelli fin qui citati, gli scritti sociologici principali sono *Il manifesto del partito comunista* (1848) e *L'ideologia tedesca* (1846) scritti in comune da Engels e Marx; *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852) e *Le lotte di classe in Francia* (1850) di Marx; *La condizione della classe operaia in Inghilterra* (1845) e *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) di Engels.

Arnold Hauser ha fatto un'applicazione classica di questa impostazione in *Storia sociale dell'arte*, Torino, Einaudi, 1954. Su questa stessa linea si colloca anche il libro di Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1965 (edizione originale 1929). Un modello articolato dell'organizzazione del mondo intellettuale si trova al cap. 9 del mio *Conflict Sociology* (trad. ital., *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1980), mentre la teoria della stratificazione sessuale viene presentata nel cap. 5 dello stesso libro e, con un taglio più decisamente marxista, sia da Karen Sacks, *Sisters and Wives*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979, sia da Rae Lesser Blumberg, «A General Theory of Gender Stratification», in *Sociological Theory 1984*, San Francisco, Jossey-Bass, 1984; si veda inoltre Peggy Sanday, *Female Power and Male Dominance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. La teoria dell'alleanza è analizzata da Marvin Harris in *Cultural Materialism*, New York, Random House, 1979 (trad. ital., *Materialismo culturale*, Milano, Feltrinelli, 1984). Le esposizioni più sistematiche sono di Janet Saltzman Chafetz, *Sex and Advantage. A Comparative Macro-Structural Theory of Sexual Stratification*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1984, e *Gender Equity. An Integrated Theory of Stability and Change*, Newbury Park, CA, Sage, 1990.

Le opere principali di Max Weber sono: *Economia e società*, 2 voll., Milano, Comunità, 1968 (edizione originale 1922); *Wirtschaftsgeschichte*, a cura di S. Hellmann e M. Polyi, Duncker e Humblot, München, 1924; *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano, Comunità, 1982 (i vari saggi raccolti nei due volumi furono pubblicati per la prima volta tra il 1916 e il 1919). Hans Gerth e C. Wright Mills hanno curato una famosa raccolta di saggi weberiani, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946. In lingua italiana si veda l'antologia curata da P.P. Giglioli, *Weber*, Bologna, Il Mulino, 1977. Una sintesi delle recenti interpretazioni di vari studiosi tedeschi che sottolineano l'aspetto razionalistico-idealistico del pensiero di Weber ci è offerta da Stephen Kalberg, «The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature», in *Sociology*, 13, 1979, pp. 127-139; vedi anche Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality», *American Journal of Sociology*, 85, 1980, pp. 1145-79. Alan Sica, in *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988, critica l'enfasi data da Weber alla razionalità e propone la provocatoria tesi secondo la quale Weber nel trattare l'irrazionalità si trova in difficoltà.

Argomenti weberiani che si rifanno alla prospettiva del conflitto sono stati sviluppati da me in *Conflict Sociology*, New York, Academic Press, 1975 (trad. ital., *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1980), e in *Weberian Sociological Theory*, Cambridge e New York, Cambridge

University Press, 1986. Jürgen Habermas sviluppa una versione diversa in *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975; si veda anche la teoria più strettamente economica di James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, New York, St. Martin's Press, 1973 (trad. ital., *La crisi fiscale dello stato*, Torino, Einaudi, 1977). Dobbiamo a Norbert Wiley alcune delle più importanti applicazioni del pensiero di Weber come teorico del conflitto di classe: «America's Unique Class Politics: The Interplay of the Labor, Credit, and Commodity Markets», in *American Sociological Review*, 32, 1967, pp. 529-540, e «The Convergence of Weber and Keynes», in *Sociological Theory 1983*, San Francisco, Jossey-Bass, 1983.

La teoria delle organizzazioni come lotta per il potere si deve a Robert Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1966 (edizione originale in lingua tedesca 1911); ulteriori sviluppi di questa teoria si trovano in Philip Selznick, *TVA and the Grassroots*, Berkeley, University of California Press, 1949 (trad. ital., *Pianificazione regionale e partecipazione democratica*, Milano, Angeli, 1974); Alvin Gouldner, *Patterns of Industrial Bureaucracy*, Glencoe, Ill., Free Press, 1954 (trad. ital., *Modelli di burocrazia aziendale e lo sciopero a gatto selvaggio*, Milano, Etas, 1970); Melville Dalton, *Men Who Manage*, New York, Wiley, 1959. Per una sintesi teorica si vedano: Amitai Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, New York, Free Press, 1961; il cap. 6 del mio *Conflict Sociology* (trad. ital., *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1980); Samuel B. Bacharach ed Edward J. Lawler, *Power and Politics in Organizations*, San Francisco, Jossey-Bass, 1980. L'approccio ecologico è rappresentato da Howard Aldrich, *Organizations and Environments*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1979. La teoria dei mercati di Harrison White è citata nella bibliografia del Capitolo 3. La recente teoria dell'organizzazione, che la connette all'approccio della razionalità limitata, è rappresentata da Arthur Stinchcombe, *Information and Organizations*, Berkeley, University of California Press, 1990.

La moderna teoria del conflitto è stata formulata da Ralph Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1963 (prima edizione tedesca 1957), e da Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New York, McGraw-Hill, 1966. Il libro più importante di C. Wright Mills è *The Power Elite*, New York, Oxford University Press, 1956 (trad. ital., *L'élite del potere*, Milano, Feltrinelli, 1959); su di esso ha esercitato una forte influenza il lavoro di Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London, Routledge & Kegan Paul, 1935 (trad. ital., *Uomo e società in un'età di ricostruzione*, Roma, Newton Compton, 1972). Per comprendere le battaglie intellettuali dell'epoca vale senz'altro la pena di leggere di C. Wright Mills *The Sociological Imagination*, New York, Oxford University Press, 1959 (trad. ital., *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962). Di Wright Mills è da segnalare la recente biografia di Irving Louis Horowitz, *C. Wright Mills*, New York, Free Press, 1983. La teoria dei rapporti tra classe sociale e politica è stata proposta da Seymour Martin Lipset in *Political Man*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1960 (trad. ital., *L'uomo e la politica*, Milano, Comunità, 1963). Quella della mobilitazione delle risorse è stata formulata da Charles Tilly in *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978, e da Anthony Oberschall in *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1973. L'influenza dell'economia sulla mobilitazione politica è stata studiata in una prospettiva storica da Arthur L. Stinchcombe, «Agricultural Enterprise and Rural Class Relations», in *American Journal of Sociology*, 67, 1961, pp. 165-176; Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press, 1966 (trad. ital., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Torino, Einaudi, 1969); Jeffrey M. Paige, *Agrarian Revolution*, New York, Free Press, 1975; Craig Calhoun, *The Question of Class Struggle. Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Un'importante interpretazione storica neomarxista si trova in Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London, New Left Books, 1974 (trad. ital., *Lo stato assoluto*, Milano, Mondadori, 1974). Tre sono i volumi del lavoro di Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1974, 1980, 1989 (trad. ital. dei primi due volumi, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1980, 1981) pubblicati fino ad oggi. La teoria del sistema mondiale viene presentata in modo sistematico in Christopher Chase-Dunn, *Global Formation. Structures on the World Economy*, Oxford, Blackwell, 1989. La teoria delle rivoluzioni e del crollo dello stato è stata sviluppata da Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, New York, Cambridge University Press, 1979, ed ha ricevuto un nuovo impulso da Jack A. Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, University of California Press, 1991. La teoria geopolitica dell'espansione e del crollo dello stato è stata esposta da Randall Collins, «Long-term Social Change and the Territorial Power of States», in Louis Kriesberg (a cura di), *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, vol. 1, Greenwich, Conn., JAI Press, 1978, pp. 1-34, e applicata al crollo sovietico in «The Future Decline of the Russian Empire», pp. 186-209, in Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Lo studio più importante delle cause determinanti delle ideologie rivoluzionarie è di Robert Wuthnow, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

Delle opere classiche di Georg Simmel, queste sono le traduzioni in lingua italiana: *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984; *Forme e giochi di società*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Il gruppo e l'individuo*, Bari, Laterza, 1983; *I problemi della filosofia della storia*, Firenze-Messina, D'Anna, 1982; *Saggi di estetica*, Padova, Liviana, 1970. Pagine scelte dello stesso autore si trovano in varie antologie, per esempio: *La metropoli e la via mentale*, in C. Wright Mills (a cura di), *Immagini della società*, Milano, Comunità, 1963.

La teoria funzionalista del conflitto si trova in Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, Glencoe, Ill., Free Press, 1956 (trad. ital., *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli, 1967).

Capitolo 2.
La tradizione razional-utilitaristica

Una rassegna classica della tradizione utilitaristica è quella di Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, London, Faber, 1928. Si veda anche Charles Camic, «The Utilitarians Revisited», *American Journal of Sociology*, 85, 1979, pp. 516-550. Il culmine della teoria utilitarista classica è rappresentato dall'opera di John Stuart Mill, *Utilitarism* (1863). La caduta dell'etica utilitaristica fu accelerata dalle critiche di F.H. Bradley, *Studi di etica* (1876), e di G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903). La riduzione dell'etica al linguaggio fu operata da Charles Stevenson, *Etica e linguaggio* (1944). Si veda inoltre l'antologia a cura di F. Fagiani, *L'utilitarismo classico da Bentham a Sidwick*, Cosenza, Busento, 1980.

Il contributo di Adam Smith all'etica della tradizione utilitaristica è rappresentato dalla sua *Theory of Moral Sentiments* (1759) (trad. ital., *Teoria dei sentimenti morali*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991). La sua opera più importante di economia è *The Wealth of Nations* (1776) (trad. ital., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano, ISEDI, 1973). Un'eccellente presentazione dello sviluppo della teoria economica si trova in *Storia dell'analisi economica* (1954) di Joseph A. Schumpeter, che è forse la più importante storia intellettuale di una disciplina sociale che sia stata mai scritta. La reintroduzione dell'economia fra le scienze sociali nell'ultima parte del XX secolo è rappresentata da Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976. I problemi incontrati dal pensiero economico nel trasformare la teoria dell'equilibrio ge-

nerale in un'utile scienza predittiva trovano una lucida presentazione in Alexander Rosenberg, *Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?*, Chicago, University of Chicago Press, 1992. Tentativi recenti di analizzare il marxismo dal punto di vista della scelta razionale si trovano in John Roemer, *Analytical Marxism*, New York, Cambridge University Press, 1986, e in Jon Elster, *Making Sense of Marx*, New York, Cambridge University Press, 1985. Si veda anche l'opera più generale di Elster sui problemi della razionalità, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, New York, Cambridge University Press, 1979 (trad. ital., *Ulisse e le sirene: indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, Il Mulino, 1983). Molto utili sono anche i due ultimi lavori di Jon Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. it., *Come si studia la società*, Bologna, Il Mulino, 1993), e *The cement of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. ital., *Il cemento della società*, Bologna, Il Mulino, 1995). La teoria della rete dei mercati è stata prima abbozzata da Harrison White in «Where do Markets Come From?», *American Journal of Sociology*, 87, 1981, pp. 517-547, e poi sviluppata fino a diventare una teoria generale in *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

In sociologia l'interesse esplicito per la teoria dello scambio fu sviluppato da George C. Homans, *The Human Group*, New York, Harcourt Brace, 1950, e *Social Behavior: Its Elementary Forms*, New York, Harcourt Brace, 1961 (trad. ital., *Le forme elementari del comportamento sociale*, Milano, Angeli, 1975). Homans dette l'avvio al famoso dibattito micro-macro con il suo indirizzo presidenziale all'American Sociological Association del 1964: «Bringing Men Back In», *American Sociological Review*, 29, 1964, pp. 808-818. Successivamente la teoria dello scambio è stata sviluppata da Peter M. Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York, Wiley, 1964. Dati sperimentali riguardanti le teorie del potere che si rifanno all'approccio dello scambio sono stati presentati da Karen S. Cook, Richard M. Emerson, Mary L. Gillmore e Toshio Yamagishi, «The Distribution of Power in Exchange Networks», *American Journal of Sociology*, 89, 1983, pp. 275-305. David Willer presenta la sua Teoria Elementare in David Willer e Bo Anderson (a cura di), *Networks, Exchange and Coercition*, New York, Elsevier/Greenwood, 1981, e in David Willer, *Theory and the Experimental Investigations of Social Structures*, New York, Gordon & Breach, 1987. La teoria dell'equità o della giustizia distributiva è stata proposta da Guillermina Jasso, «A New Theory of Distributive Justice», *American Sociological Review*, 45, 1980, pp. 3-32, e «Principles of Theoretical Analysis», *Sociological Theory*, 6, 1988, pp. 1-20.

I mercati del sesso e del matrimonio sono stati descritti per la prima volta in sociologia da Willard Waller, «The Rating and Dating Complex», *American Sociological Review*, 2, 1937, pp. 727-734, e più recentemente da Hugh Carter e Paul G. Glick, *Marriage and Divorce: A Social and Economic Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1976. Gli effetti del potere economico relativo sul potere domestico sono stati analizzati da Robert O. Blood Jr. e Donald M. Wolfe, *Husbands and Wives*, New York, Free Press, 1960, e da Maximiliane Szinovacz, *Family Power*, in Marvin B. Sussman e Susan K. Steinmetz (a cura di), *Handbook of Marriage and the Family*, New York, Plenum, 1987. I mutamenti storici nel comportamento sessuale dell'uomo e della donna sono stati analizzati da R. Collins, «A Conflict Theory of Sexual Stratification», *Social Problems*, 19, 1971, pp. 3-21 (in italiano si veda: «Una teoria della stratificazione sessuale», in R. Collins, *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1980, pp. 228-259). Modelli più recenti di negoziazione sessuale sia delle coppie omosessuali sia di quelle eterosessuali sono stati analizzati da Philip Blumstein e Pepper Schwartz, *American Couples*, New York, William Morrow, 1983. La teoria di Arlie Hochschild sul modo in cui l'attività emotiva dell'uomo e della donna è influenzata dalla loro posizione sul mercato matrimoniale è stata presentata per la prima volta

in «Attending to, Codifying and Managing Feelings: Sex Differences in Love» (articolo presentato all'Annual Meeting of the American Sociological Association, San Francisco, 1975).

Un'analisi dell'inflazione delle credenziali educative sul mercato si trova in: R. Collins, *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*, New York, Academic Press, 1979; Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du sistème d'enseignement* (trad. ital., *La riproduzione. Sistemi di insegnamento e ordine culturale*, Firenze-Rimini, Guaraldi, 1970); Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988. Edna Bonacich ha sviluppato la teoria sulla frammentazione del mercato del lavoro in «A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market», *American Sociological Review*, 37, 1972, pp. 547-559. La teoria economica del crimine e dei mercati illeciti è stata proposta da Thomas C. Shelling, «Economic Analysis of Organized Crime», in *Task Force Report: Organized Crime*, Washington D.C., Government Printing Office, 1967.

La teoria neo-razionalista che sostituisce la «massimizzazione» con il «soddisfacimento» è stata sviluppata da Herbert A. Simon, *Models of Man*, New York, Wiley, 1957, e da James G. March e Herbert A. Simon, *Organizations*, New York, Wiley, 1958. Il «problema del *free rider*» è stato formulato da Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965 (trad. ital., *La logica dell'azione collettiva*, Milano, Feltrinelli, 1983). Il «dilemma del prigioniero» è stato descritto da Robert D. Luce e Howard Raiffa, *Games and Decisions*, New York, Wiley, 1957, e sviluppato nel quadro della sociologia da Douglas Heckathorn, «Collective Sanctions and Emergence of Prisoner's Dilemma Norms», *American Journal of Sociology*, 94, 1988, pp. 535-562. Per i giochi reiterati si veda Martin Shubik, *Game Theory in the Social Sciences*, Cambridge, Mass, M.I.T. Press, 1984. Paradossi ed euristica dei reali processi decisionali sono presentati in Amos Tversky e David Kahneman, «Judgment and Uncertainty: Heuristic and Biases», *Science*, 1974, 185, pp. 1124-1131, e in Robin M. Hogarth e Melvin W. Reder, *Rational Choice: The Contrast between Economics and Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; e in Richard H. Thaler, *The Winner's Curse: Paradoxes and Anomalies of Economic Life*, New York, Free Press, 1992. Una rassegna teorica dei paradossi si trova in Thomas C. Schelling, *Micromotives and Macrobehavior*, New York, Norton, 1992; Schelling ha sviluppato la sua teoria delle coalizioni coercitive in *The Stategy of Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

La teoria razionalistica della solidarietà sociale è presentata da Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press, 1987, e da James S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1990. Quest'ultimo volume include anche la teoria di Coleman delle organizzazioni corporative e i princìpi da lui proposti per una politica diretta a controllare il perseguimento dei loro interessi.

La teoria utilitaristica moderna dello stato è stata sviluppata da Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957 (trad. it., *Teoria economica della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1988). La «coalizione maggioritaria minima» è stata descritta da William H. Riker, *The Theory of Political Coalitions*, New Haven, Yale University Press, 1962. La teoria dello stato che estorce «rendite di protezione» è stata illustrata da Frederic C. Lane, *Profits from Power: Reading in Protection Rent and Violence-Controlling Enterprises*, Albany, State University of New York Press, 1979. Un'analisi delle risorse economiche impiegate nell'ascesa dello stato si trova in Charles Tilly, *Coercition, Capital, and European States. AD 990-1990*, Oxford, Blackwell, 1991. La lotta per le risorse come causa di crollo dello stato è illustrata nei lavori di Theda Skocpol e Jack Goldstone citati nel Capitolo 1. La crescita fiscale smisurata degli uffici statali è stata analizzata da William A. Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago, Aldine, 1971.

Tra le filosofie moderne dell'intervento

pubblico razionale si colloca John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 (trad. ital., *Teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982); James M. Buchanan e Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962; James Buchanan, *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1975 (trad. ital., *I limiti della libertà*, Torino, Einaudi, 1978); James Buchanan e Richard E. Wagner, *Democracy in Deficit*, New York, Academic Press, 1977, e anche James Coleman, *Foundations of Social Theory* sopra citato.

Sul rapporto fra economia e sociologia si veda M. Salvati, «*Economia e sociologia: un rapporto difficile*» in *Stato e mercato*, agosto 1993, pp. 197-242.

Capitolo 3. La tradizione durkheimiana

La migliore biografia intellettuale di un protagonista della storia delle scienze sociali è probabilmente quella scritta da Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work*, New York, Allen Lane, 1973. La politica organizzativa del mondo accademico francese al tempo di Durkheim è stata analizzata da Terry N. Clark in *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1973. Jeffrey C. Alexander, in *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Berkeley, University of California Press, 1982, tratta in modo esuriente l'evoluzione intellettuale di Durkheim e di alcuni suoi seguaci francesi con abbondanti citazioni di letteratura, ma si interessa principalmente delle premesse filosofiche, trascurando gran parte dei contributi concreti dei durkheimiani alla formulazione di una teoria esplicativa.

Le traduzioni delle opere principali di Durkheim comprendono: *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Comunità, 1971 (edizione originale 1893); *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Comunità, 1969 (edizione originale 1895); *Il suicidio*, Torino, UTET, 1969 (edizione originale 1897); *L'educazione morale* (è incluso nel volume che contiene *Il suicidio*, Torino, UTET, 1969, e in N. Baracani (a cura di), *Educazione come socializzazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1973); *Sociologia e filosofia* (è compreso nel volume che contiene *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Comunità, 1969) e *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1971 (edizione originale 1912). Durkheim ha analizzato i suoi predecessori intellettuali in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (traduzione dal latino della tesi secondaria di dottorato del 1892), Paris, Rivière, 1953, e in *Il socialismo. Definizioni, origini, la dottrina saint-simoniana*, Milano, Angeli, 1973. Del *Corso di filosofia positiva* di Auguste Comte esiste una traduzione parziale con lo stesso titolo (Torino, UTET, 1967). L'opera principale di Herbert Spencer è il libro *Principles of Sociology*, New York, Appleton, 1884 (trad. ital., *Principi di sociologia*, Torino, UTET, 1967).

L'impostazione funzionalista è rappresentata da Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1957 (trad. ital., *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1959), e da Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, Ill., Free Press, 1951 (trad. ital., *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, 1965). Si vedano ancora Talcott Parsons, Edward Shils e altri (a cura di), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951; Talcott Parsons, *Societies: Comparative and Evolutionary Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966 (trad. ital., *Sistemi di società*, vol. I, *Le società tradizionali*, Bologna, Il Mulino, 1971; vol. II, *Le società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1973). L'interpretazione di Parsons del nazismo sta in *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, Free Press, 1949 (trad. ital. parziale, *Società e dittatura*, Bologna, Il Mulino, 1956). Winston White ha applicato la versione parsonsiana della teoria di Durkheim alla cultura moderna in *Beyond Conformity*, New York, Free Press, 1961. La teoria funzionalista della stratificazione sociale di Kingsley Davis e Wilbert Moore e il dibattito che essa sollevò sono stati raccolti nell'antologia curata da

Reinhard Bendix e Seymour Martin Lipset (a cura di) *Class, Status and Power*, New York, Free Press, 1966 (trad. ital., *Classe, potere, status*, voll. I-IV, Padova, Marsilio, 1969, 1970, 1971, 1972. Il testo coincide con l'edizione originale, con l'eccezione della breve selezione di testi classici che sono facilmente accessibili anche in italiano). Per una critica della teoria funzionalista dell'istruzione e delle professioni, si veda il mio *The Credential Society*, New York, Academic Press, 1979. La ripresa di interesse per la teoria funzionalista manifestatasi di recente in Germania è oggetto di un saggio di Jeffrey C. Alexander, «The Parsons Revival in German Sociology» in *Sociological Theory 1984*, San Francisco, Jossey-Bass, 1984.

Di Numa Denis Fustel de Coulanges si veda *La città antica*, Firenze, Sansoni, 1972. Un saggio comparativo della sociologia della religione di Durkheim si deve a Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.

Il primo libro di W. Lloyd Warner è *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe*, New York, Harper, 1937; ad esso fece seguito la serie di «Yankee City» e poi, scritto assieme a Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1941, quindi diversi altri volumi tra i quali un'analisi durkheimiana dei rituali moderni, *The Living and the Dead*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1959, di cui esiste un'edizione ridotta e integrata, *The Family of God*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1961. «Alla memoria di Émile Durkheim» è dedicato lo studio di una comunità del Midwest, *Democracy in Jonesville*, New York, Harper & Row, 1949. Dei lavori prodotti dagli studiosi del gruppo di Warner segnaliamo: Allison Davis, Burleigh B. Gardner e Mary R. Gardner, *Deep South*, Chicago, University of Chicago Press, 1941, e St. Clair Drake e Horace R. Cayton, *Black Metropolis*, New York, Harcourt, 1945. Nella tradizione di Warner, un'opera recente analizza la stratificazione delle reti di rapporti sociali: Edward O. Laumann, *The Bonds of Pluralism*, New York, Wiley, 1973.

Le opere di Erving Goffman che si collocano nella tradizione durkheimiana sono: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1959 (trad. ital., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969); *Asylums*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1961 (trad. ital., *Asylums*, Torino, Einaudi, 1968); *Encounters*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961 (trad. ital., *Espressione e identità*, Milano, Mondadori, 1979); *Interaction Ritual*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1967 (trad. ital., *Modelli di interazione*, Bologna, Il Mulino, 1971), e *Relations in Public*, New York, Basic Books, 1971; quest'ultimo volume è stato dedicato alla memoria dell'antropologo sociale Radcliffe-Brown. Saggi interpretativi su Goffman, nonché su Lévi-Strauss, su Bourdieu e su altre figure di intellettuali dei nostri giorni si trovano nel mio *Sociology Since Midcentury*, New York, Academic Press, 1981; nel volume presento anche la mia teoria sulle catene di interazione rituale (già pubblicata in *American Journal of Sociology*, 86, marzo 1981, pp. 984-1014). Un tentativo di combinare le catene IR con la teoria della scelta razionale dei mercati si trova in Randall Collins, «Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Choice», in *Rationality and Society*, 5, 1993, pp. 203-230. Lo sviluppo recente della sociologia delle emozioni come anello della tradizione durkheimiana è presentato in Thomas Scheff, *Microsociology. Discourse, Emotion and Social Structure*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, e da Theodore D. Kemper (a cura di), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Albany, State University of New York Press, 1990.

La teoria durkheim-goffmaniana delle culture di classe da me proposta si trova in *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York, Academic Press, 1975, cap. 2 (trad. ital., *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1980), ed è stata ulteriormente sviluppata nella mia *Theoretical Sociology*, San Diego, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1988, cap. 6. Herbert Gans analizza la cultura della classe operaia equiparandola a quella dei villaggi di contadini in *The Urban Villagers*, New York, Free Press, 1962. Le differenze linguistiche esistenti tra le culture di

classe sono state analizzate da Basil Bernstein in *Class, Codes, and Control*, voll. I-III, London, Routledge & Kegan Paul, 1971-1975. Mary Douglas illustra la sua teoria comparativa delle culture in *Natural Symbols*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970 (trad. ital., *Simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1979).

Gran parte dei lavori di Marcel Mauss e dei suoi collaboratori non sono stati tradotti né in inglese né in italiano. L'opera più importante disponibile nella nostra lingua è *Teoria generale della magia* (pubblicata in collaborazione con Henry Hubert), Torino, Einaudi, 1965; questo volume contiene anche *Saggio sul dono. Forma e ragione dello scambio nelle società arcaiche* e *Le tecniche del corpo*. In lingua originale si veda innanzitutto, *Oeuvres*, Paris, Editions de Minuit, 1968. L'assenza di mercanteggiamento come caratteristica che contraddistingue i ceti viene messa in evidenza da Max Weber in *Economia e società*, Milano, Comunità, 1968, p. 242. La teoria dello scambio di doni come fondamento dei sistemi di parentela è stata esposta da Claude Lévi-Strauss in *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949 (trad. ital., *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969). Durkheim aveva adombrato l'idea che i legami tribali della parentela potevano essere analizzati trattandoli come un problema matematico nel saggio «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», in *L'Année Sociologique*, 8, 1905. La teoria strutturalista del pensiero è stata sviluppata successivamente da Claude Lévi-Strauss in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 (trad. ital., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964), e in *Mythologiques***. L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968 (trad. ital., *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1971). O. Hagstrom ha applicato alla scienza la teoria dello scambio rituale in *The Scientific Community*, New York, Basic Books, 1965. Una teoria ancora più durkheimiana che scorge nella scienza un oggetto sacro del nostro tempo è sostenuta da David Bloor in *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976. Le teorie di Pierre Bourdieu del capitale culturale e della violenza simbolica si trovano in *Les héritiers*, Paris, Les Editions de Minuit, 1964 (trad. ital., *I delfini*, Firenze, Guaraldi, 1971), e in *La reproduction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1970 (trad. ital., *La riproduzione*, Firenze, Guaraldi, 1972), entrambi scritti in collaborazione con Jean-Claude Passeron; P. Bourdieu, *La transmission de l'héritage culturel*, in Darras, *Le partage des bénefices*, Paris, Editions de Minuit, 1966, pp. 384-420 (trad. ital., *La trasmissione dell'eredità culturale*, in M. Barbagli (a cura di), *Istruzione, legittimazione e conflitto*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 283-314). Una critica e un ulteriore sviluppo di questa linea di analisi si trova in Michele Lamont, *Morals, Money and Manners: Symbolic Boundaries in the French and American Upper-Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

La teoria durkheimiana del reato come rituale sociale è stata sviluppata da Kai Erickson in *Wayward Puritans*, New York, Wiley, 1966, e da Donald Black in *The Behavior of Law*, New York, Academic Press, 1976, e in Donald Black (a cura di), *Toward a General Theory of Social Control*, New York, Academic Press, 1984.

Capitolo 4.
La tradizione dell'interazione microsociologica

Una lucida analisi del contesto sociale e degli interessi morali dei sociologi americani si trova in Arthur J. Vidich e Stanford M. Lyman, *American Sociology. Wordly Rejections of Religion and Their Directions*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1984. Il contesto filosofico è stato acutamente osservato da Herbert W. Schneider in *A History of American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1963, e da John Passmore in *A Hundred Years of Philosophy*, Baltimore, Penguin, 1968. La citazione da Josiah Royce (p. 178) è tratta dal libro di Schneider, p. 416. Gli scritti più importanti di Peirce si trovano nell'antologia curata da Justus Buchler, *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover, 1955; la citazione che

si trova a p. 180 è tratta dal lavoro di Buchler, p. 255. Un'eccellente biografia intellettuale di William James si trova nel libro di Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Boston, 1935. Dal punto di vista sociologico, il libro più importante di John Dewey è *Human Nature and Conduct*, New York, Holt, 1922.

Per quanto riguarda la sociologia del movimento educativo progressista del quale Dewey faceva parte, si veda il mio *The Credential Society*, New York, Academic Press, 1979.

Le citazioni di Charles Horton Cooley a p. 184 sono tratte da *Human Nature and the Social Order*, New York, Schocken, 1964 (pubblicazione originale 1902), pp. 119, 121. Le lezioni di sociologia di George Herbert Mead fanno parte di una raccolta postuma curata da Charles W. Morris, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934 (trad. ital., *Mente, sé e società*, Firenze, Barbera, 1966); le citazioni sono tratte da p. 147. Un'altra antologia di saggi e di lezioni di Mead è stata curata da Anselm Strauss, *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1964. La filosofia di Mead, della quale la sociologia è solo una parte, trova la migliore esposizione nei suoi *The Philosophy of the Act*, Chicago, University of Chicago Press, 1938; *The Philosophy of the Present*, La Salle, Ill., Open Court Publishing Company, 1932; *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1936. Le differenze tra il pensiero di Mead e la scuola di Chicago in generale sono state analizzate da J. David Lewis e Richard L. Smith in *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Gli scritti teorici sparsi di W.I. Thomas si trovano in una raccolta curata da Morris Janowitz, *W.I. Thomas on Social Organization and Personality*, Chicago, University of Chicago Press, 1966. La storia della sua collaborazione con il sociologo polacco Florian Znaniecki è stata scritta da Robert Bierstedt, *American Sociological Theory, A Critical History*, New York, Academic Press, 1981. In questo libro Bierstedt illustra con lucidità quasi tutto ciò che merita di essere ricordato della sociologia americana a partire dai primi evoluzionisti William Graham Sumner e Lester Frank Ward fino ai sociologi degli anni '30 e '40, tra cui Robert MacIver e George Lundberg. Una raccolta di saggi scelti di Herbert Blumer è stata curata dall'autore stesso, *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1969. Su questo approccio sociologico si veda Margherita Ciacci (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Bologna, Il Mulino, 1983. Opere rappresentative della stessa tradizione sono inoltre: Alfred Lindesmith, *Opiate Addiction*, Bloomington, Ind., Principia, 1947; Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of the Deviance*, Glencoe, Free Press, 1963; Edwin M. Schur, *Crimes Without Victims: Deviant Behavior and Public Policy*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1965. La teoria del ruolo è stata analizzata da Sheldon Stryker in *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*, Menlo Park, Calif., Cummings, 1980.

I fondamenti fenomenologici dell'etnometodologia si possono rintracciare nelle seguenti opere di Edmund Husserl: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1967; *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore, 1972. I classici del pensiero esistenzialista sono: Martin Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Izzo, Torino, UTET, 1969 (edizione originale 1927), e Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori, 1964 (edizione originale 1943). Gli sviluppi sociologici della filosofia di Husserl si debbono ad Alfred Schutz, *Saggi sociologici*, Torino, UTET, 1979, e a Peter Berger e Thomas Luckmann, *La costruzione sociale della realtà*, Bologna, Il Mulino, 1969. I saggi di Harold Garfinkel sono raccolti in *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967. Tra le opere successive: Harold Garfinkel, Michael Lynch ed Eric Livingston, «The Work of Discovering Science Construed from Materials from the Optically

Discovered Pulsar», *Philosophy of the Social Science*, 11, 1981, pp. 131-138; Michael Lynch, Eric Livingston e Harold Garfinkel, «Temporal Order in Laboratory Work», in Karin Knorr e Michael Mulkay (a cura di), *Science Observed*, Beverly Hills, Calif., Sage, 1983. In lingua italiana è disponibile l'antologia a cura di Pier Paolo Giglioli e Alessandro Dal Lago, *Etnometodologia*, Bologna, Il Mulino, 1983, preceduta da una lunga introduzione in cui questo approccio sociologico, i suoi problemi e le sue prospettive vengono presentati al pubblico del nostro paese. Per gli sviluppi nel campo della sociologia del linguaggio e della conoscenza, si vedano Aaron Cicurel, *Cognitive Sociology*, Baltimore, Penguin, 1973, e Harvey Sacks, Emanuel Schegloff e Gail Jefferson, «A Simplest Systematics for the Organization of Turn-taking in Conversation», in *Language*, 50, 1974, pp. 696-735. Le posizioni ivi sostenute sono state attaccate da Erving Goffman in *Frame Analysis*, New York, Harper, 1974 (la citazione di p. 203 è tratta dalla p. 1 di questo libro), e in *Forms of Talk*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981 (trad. ital., *Forme del parlare*, Bologna, Il Mulino, 1987) (le citazioni alle pp. 203-204 sono tratte dalle pp. 121 e 103; quelle di p. 207 sono tratte dalle pp. 173 e 151). L'attuale sviluppo dell'analisi conversazionale è presentato in J. Maxwell Atkinson e John Heritage, *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis*, New York, Cambridge University Press, 1984; Allen Grimshaw, *Conflict Talk*, New York, Cambridge University Press, 1990; e Deirdre Boden e Don H. Zimmerman (a cura di), *Talk and Social Structure. Studies in Ethnometodology and Conversation Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1991.

Un modello generale che cerca di sintetizzare i vari aspetti delle teorie microinterazioniste è stato proposto da Jonathan H. Turner, *A Theory of Social Interaction*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Indice analitico

adduzione, nella logica di Peirce, 181
Adorno, Theodor, alla Scuola di Francoforte di ispirazione marxista, 69, 70
alleanza, teoria dell'– di Lévi-Strauss, nella tradizione durkheimiana, 169-171
«l'altro generalizzato» nello sviluppo mentale, 187, 188
analisi delle conversazioni, progressi della tecnica e, 201-202
antropologia
– evoluzione dell', 23-26
– moderna, 26
– razzista, opposizione all', 25
– sociale
– –, corrente dell'– nella tradizione durkheimiana, 148-165
– e sociologia nella tradizione durkheimiana, 131
– storia della cultura e, 25
Aristotele, filosofia sociale di, 4

Bastian, P.W.A., 25
behaviorism (comportamentismo) americano, sviluppo del, 22
Bentham, Jeremy, 94-95, 96, 130
Berger, Peter, 193
Bernstein, Basil, sul linguaggio delle diverse classi sociali, 163
Binet, Alfred, 22
Black, Donald, sul controllo sociale nella tradizione durkheimiana, 173
Blau, Peter, 99, 101, 102, 113
Blumer, Herbert, sull'interazionismo simbolico, 188-191
Bonacich, Edna, 108-109
Bradley, F.H., 96
Buchanan, James, 126-127, 130
buone maniere, rituale delle, 160

Calhoun, Craig, sulla politica delle classi urbane, 79-80
capitalistica, economia, governo e, 55
catene rituali di interazione (IR), teoria delle – nella tradizione durkheimiana, 171-172
cerimonie patriottiche, stratificazione e, 159
ceti, nella teoria multidimensionale della stratificazione di Weber, 65-67
Chiesa, università e, nell'Europa medievale, 5-6
Chiesa/Stato, conflitto, vita intellettuale dopo il
– in Francia, 9
– in Germania, 9
– in Inghilterra, 9-10
Cicourel, Aaron, sulla sociologia della cognizione, 200
La città antica (*The Ancient City*), 149-154
città antiche, il rituale come fondamento delle, 150
classe(-i) sociale(-i)
– coalizioni tra, durante le rivoluzioni, 56-57
– culture di classe, rituali dell'interazione e, 161-165
– dare/ricevere ordini e, 162
– differenze tra le, densità sociale e, 136-137
– dominanti, controllo politico e, 52-53
– gruppi di potere come linea di divisione tra le classi, 76
– ideali delle, 49-50
– ideologia e, secondo Marx ed Engels, 51-52
– linguaggio tra le diverse, 163
– mobilitazione delle, conflitto politico e, 78-80
– operaia, crescita del potere della, 55
– politica e, 78
– nella società antica, 46
– nella società feudale, 47
– stratificazione delle, *vedi* stratificazione nella teoria multidimensionale della stratificazione di Weber
– teoria di Engels delle, 46-49
classi
– gruppi di potere come linea di divisione tra le, 76
– sociali, *vedi* classi sociali

– urbane, politica delle, secondo Calhoun, 79-80
classica, economia, Marx e l', 39-40
coalizione vincente minima, 125-126
coalizioni
– tra le classi sociali durante le rivoluzioni, 56-57
– politica e, 56
coercizione come mezzo di controllo nelle organizzazioni, 75
Coleman, James, 116-118, 121-122, 127-130
Collins, Randall
– sulle catene rituali di interazione, 171-172
– sui rituali del potere, 162-163
comportamentismo (*behaviorism*) americano, sviluppo del, 22
Comte, Auguste
– come fondatore della sociologia, 142
– sulla sociologia come scienza, 134
– nello sviluppo della sociologia, 28
conflitto, teoria funzionalista del, 83-87
conflitto, tradizione del conflitto, *vedi* tradizione del conflitto
conflitto Chiesa/Stato, vita intellettuale dopo il
– in Francia, 9
– in Germania, 9
– in Inghilterra, 9-10
conflitto economico, secondo Malthus, 40
conflitto per il potere, modello del – all'interno delle organizzazioni, 76-78
conflitto politico
– mobilitazione di classe e, 78-80
– teoria del – di Engels, 52-56
conoscenza
– sociale obiettiva, prerequisiti per la, 2-3
– sociologia della – di Durkheim, 155
– sociologia della – nella tradizione microinterazionista, 199-209
controllo
– economico nelle organizzazioni, 75
– normativo nelle organizzazioni, 75
conversazioni, analisi delle, e progressi della tecnica, 201-202
Cook, Karen, 100
Cooley, Charles Horton, sulla società nella mente, 183-185
coordinamento, gioco di, 100
coscienza
– sociologia della, nella tradizione microinterazionista, 193-199
– nella tradizione durkheimiana, 138-139
Coser, Lewis, teoria del conflitto di, 83-86-87
La costruzione sociale della realtà (*The Social Construction of Reality*), 193
crimine, nella tradizione durkheimiana, 173-174
Crozier, Michel, sulle lotte per il potere nelle organizzazioni, 74
cultura, storia della, e antropologia, 15
culture di classe, rituali dell'interazione e, 161-165

Dahrendorf, Ralf, sui gruppi di potere, 76-77
Dalton, Melville, sui conflitti di potere all'interno delle organizzazioni, 74
Darwin, Charles, modello evoluzionistico di – applicato alla ricerca antropologica, 24-25
denaro
– magia e, 167
– valutazioni del – di Simmel, 85
densità
– morale, nella tradizione durkheimiana, 138
– sociale, nella tradizione durkheimiana, 135-137
devianza, approccio dell'interazionismo simbolico alla, 191
Dewey, John
– sull'educazione e la filosofia sociale, 183
– filosofia di, interazionismo simbolico di Blumer e, 182
«dilemma del prigioniero», 91, 115-116
distribuzione della ricchezza, teoria della, secondo Lenski, 77-78
doni, la scienza come sistema di scambio di, 170-171
Il dono (*The Gift*), 168-169
dottrina fisiocratica, 13
Douglas, Mary, sulla varietà culturale tra le società tribali, 163-165
Durkheim, Emile, *vedi anche* tradizione durkheimiana
– e l'affermarsi della sociologia come disciplina accademica, 31-32
– a confronto con la teoria utilitaristica, 90, 96, 97, 118, 130
– metodo scientifico nel *Suicidio* di, 133-134
– legge della gravità sociale di, 135-139
– scuola funzionalista di, 26
– teoria di – della moralità e del simbolismo, 154-157
durkheimiana, tradizione, *vedi* tradizione durkheimiana

ecologia competitiva delle organizzazioni, 75
economia, 88, 93-96, 105, 118-120
– antica, religione ed, 152
– capitalistica, governo e, 55
– classica, Marx e l', 39-40
– evoluzione dell', 12-13
– del *laissez faire* di Adam Smith, 13
– marginalista, sviluppo dell', 19-21
– neoclassica, 39-40
– – sviluppo dell', 19-21
– ruolo dei professori di economia
– – in Francia, 20
– – in Germania, 19-20
– scambio di doni ed, 168-169
– Weber e la scuola tedesca di, 61-62

© 88-08- 9192

economisti come accademici, 18-21
educazione, 128
– credenziali educative, 106-108
L'élite del potere (*The Power Elite*), 72
emozione, 104-105
emozioni, nella logica di Peirce, 182
energia emotiva, *mana* come, 166-167
Engels, Friedrich
– e Marx
– – confronto intellettuale con, 42-43
– – rapporti tra, 41-42, 45-46
– teoria di
– – sulle classi sociali, 46-49
– – sul conflitto politico, 52-56
– – sull'ideologia, 49-52
– – sulle rivoluzioni, 56-57
– – sulla stratificazione sessuale, 58-60
– nella tradizione del conflitto, 41-60
Erickson, Kai, sul reato nella tradizione durkheimiana, 173
esistenzialismo, 196
esploratori, pensiero sociale ed, 12
etnometodologia
– introduzione dell', 193
– secondo Garfinkel, 193, 197-198
Etzioni, Amitai, sulle tecniche di controllo all'interno delle organizzazioni, 75

facoltà di filosofia, *vedi* filosofia, facoltà di
famiglia(-e), religioni e, 158-159
fazioni politiche, nella teoria multidimensionale della stratificazione di Weber, 67-69
fenomenologia
– di Husserl, 195
– sociale, di Schultz, 196
filosofia
– facoltà di – nelle università medievali, innovazione nella, 6-7
– innalzamento del rango e del livello scientifico della facoltà di – nelle università tedesche, 14-15
– sociale
– – di Aristotele, 4
– – di Platone, 4
– come terreno di scontro tra religione e scienza nella tradizione microinterazionista, 177-179
La filosofia del denaro (*The Phylosophy of Money*), 85
fisiocratica, dottrina, 13
Le forme elementari della vita religiosa (*The Elementary Forms of Religious Life*), 154-157
Le forme del parlare (*Forms of Talk*), 203-204
Frame Analysis, 201-203
Francia
– ruolo dei professori di economia in, 20
– università della
– – la psicologia nelle, 22
– – riforma nelle, 15
– vita intellettuale in – dopo il conflitto Chiesa/Stato, 9
Francoforte, Scuola di, di ispirazione marxista, 69-70
Frazer, James, 25
free rider, problema del, 91, 114-115
Freud, Sigmund, e lo sviluppo della psicologia clinica, 23
funzionalismo, nella tradizione durkheimiana, 144-147
– di Merton, 144-145
– di Parsons, 144-147
funzioni latenti nel sistema sociale secondo la tradizione durkheimiana, 144
funzioni manifeste nel sistema sociale secondo la tradizione durkheimiana, 144
Fustel de Coulanges, Numa Denis, 25
– sulla guerra di classe rituale, 149-154

Galton, Francis, 22
Garfinkel, Harold
– concezione del mondo di, 197, 198
– confrontato con Goffman, 207-209
– confrontato con Mead, 206-207
– sull'etnometodologia, 193, 197-198
gentilezza, rituali di, 160
geopolitica, 81-82, 125
Germania
– l'antropologia in, 25
– istituzione delle scuole pubbliche in, 13-15
– ruolo dei professori di economia in, 19-20
– scuole pubbliche, istituzione delle, 13-15
– università della
– – la psicologia nelle, 21
– – rivoluzione nelle, 13-15
– vita intellettuale in – dopo il conflitto Stato/Chiesa, 9
Gerth, Hans, sugli scritti di Weber, 71
gioco di coordinamento, 100
Goffman, Erving, 202-203
– confrontato con Garfinkel, 207-209
– confrontato con Mead, 206-207
– sulle forme del parlare, 203-205
– sulla *frame analysis*, 203-204
– sul modello della vita sociale come rappresentazione teatrale, 77
– sul parlare da solo, 203-204
– sui rituali dell'interazione, 160-161
Goldstone, Jack, 82
Gouldner, Alvin, e le lotte per il potere all'interno delle organizzazioni, 74
governo, ed economia capitalistica, 55
gravità sociale, legge della – di Durkheim, 135-139
Grecia antica, pensiero sociale nella, 3-5

gruppi di potere
– come linea di divisione tra le classi, 76
– nella teoria multidimensionale della stratificazione di Weber, 67-69
guerra di classe rituale, Fustel de Coulanges e la, 149-154
guerra nel mondo antico, fondamento religioso della, 151
guerre di religione, vita intellettuale e, 8-11
Gymnasium, istituzione del, 14

Hagstrom, Warren, sulla scienza come un sistema di scambio di doni, 170-171
Hechter, Michael, 116-118
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, nella tradizione del conflitto, 37-38
Heidegger, Martin, sull'essenza dell'essere umano, 196
Hobbes, Thomas, 91
Hochschild, Arlie, 104-105
Homans, George, 97-99, 101, 118
– legge di Homans, 98
Horkheimer, Max, nella Scuola di Francoforte di ispirazione marxista, 69, 70
Human Nature and the Social Order, 184-185
Hume, David, 92-93, 96
Husserl, Edmund, sulla sociologia della coscienza, 197

idealismo
– sociale di Cooley, 184-185
– di Weber, 62-63
idee, densità sociale e – nella tradizione durkheimiana, 136-137
ideologia
– classi sociali e, 49-50
– – secondo Engels e Marx, 51-52
– teoria di Engels sull', 49-52
Illuminismo (Età dei lumi)
– ruolo sociale degli intellettuali nell', 12
– vita intellettuale e, 11-12
imperi agrari, pensiero sociale negli, 2-5
infanzia, sviluppo della mente nell', 187
Inghilterra
– università in
– – la psicologia nelle, 22
– – la sociologia nelle, 30
– vita intellettuale in – dopo il conflitto Chiesa/Stato, 9-10
insegnanti, formazione degli, come funzione della facoltà di filosofia, 14-15
intellettuali
– cambiamenti economici e sostentamento agli, 50
– ruolo sociale degli – nell'Illuminismo, 12
interazione, catene rituali (IR) di, nella tradizione durkheimiana, 171-172
interazione, rituali dell', culture di classe e, 161-165
interazionismo simbolico, nella tradizione microinterazionista, 188-192
istituzioni, razionalizzazione delle, secondo Weber, 63
istruzione, 106
– credenziali educative, 106-108

James, William, approccio pragmatico di – alla religione, 154, 179

laissez faire, economia del – di Adam Smith, 13
lavoro, nella teoria di Marx, 40-41
legge nel mondo antico, la religione come fondamento della, 13, 151
Lenski, Gerhard, sulla distribuzione della ricchezza, 77-78
Le Play, Frédéric, nello sviluppo della sociologia, 28
Lévi–Strauss, Claude
– sui simboli, 155-156
– teoria dell'alleanza, 169-171
linguaggio(-i)
– tra le classi sociali, 163
– sociologia del, nella tradizione microinterazionista, 199-209
Lipset, Seymour Martin, sull'influenza della classe sulla politica, 78
livello inconscio della società nella tradizione durkheimiana, 139
Locke, John, 91-92, 96
logica, di Peirce, 180-182
lotta di classe, solidarietà rituale e, 149
lotta per il potere all'interno delle organizzazioni, nella tradizione del conflitto, 70-75
Luckmann, Thomas, 193
Lukács, György, nella tradizione moderna del conflitto, 69, 70

macrostruttura della società nella tradizione durkheimiana, 139-147
magia
– denaro e, 167
– forza sociale della, 166-167
– dello scambio sociale, 166-169
– società e, 166
Maine, Henry Sumner, 25
Malthus, Thomas, sul conflitto economico, 40
mana come energia emotiva, 166-167
Mandeville, Bernard de, 94
Manifesto del partito comunista, confronto tra i contributi di Marx e di Engels al, 41-42, 43
Mannhein Karl, sulle organizzazioni, 70-71
Marcuse, Herbert, nella Scuola di Francoforte di ispirazione marxista, 70

March, James
marginalista, economia, sviluppo dell', 19-21
Marx, Karl
– contributo di – alla tradizione del conflitto, 36-41
– economia classica e, 39-40
– ed Engels
– – confronto intellettuale con, 42-44
– – rapporti con, 41-42, 45-46
– e l'evoluzione dell'economia, 19
– idee di – e idee di Weber, loro fusione nel XX secolo, 69-87
– influenza di Hegel su, 37-38
– sistema di, 40-41
– nello sviluppo della sociologia, 28
matrimoni, politica dei, nelle società, 169-170
Mauss, Marcel, sulla magia dello scambio sociale, 165, 166-169
Mead, George Hebert
– confrontato con Garfinkel, sintesi, 206-207
– confrontato con Goffman, 206-207
– sulla sociologia del pensiero, 185-188
– teoria meadiana della mente, 185-188, 192
mente
– immagine del sé nello sviluppo della, 188
– teoria meadiana della, 185-188, 192
– sviluppo della – nell'infanzia, 187
mercati, 100-102, 106-107, 120-121
– e gerarchie, 121
– illegali, 109-111
– di matrimonio, 101-103, 104-105
– del sesso, 103-105
mercato, posizione sul, definizione delle classi sociali in base alla –, nel conflitto di classe di Weber, 65
Merton, Robert, metodo funzionalista di –, nella tradizione durkheimiana, 144-145
metafisica, di Peirce, 180
metodo scientifico nel *Suicidio* di Durkheim, 133-134
Michels, Robert, sulla lotta di classe in miniatura all'interno delle organizzazioni, 74
Mill, John Stuart, 95, 96
Mills, C. Wright, sull'élite del potere in America, 71-73
mobilitazione
– di classe, conflitto politico e, 78-80
– condizioni materiali della, potere e, 54
modello del conflitto per il potere all'interno delle organizzazioni, 76-78
modello evoluzionistico nella ricerca antropologica, 24
The Modern World System (*Il sistema mondiale dell'economia moderna*), 80
Montesquieu, Charles de Secondat
– contributi di – alla tradizione durkheimiana, 140-142
Moore, Barrington, Jr., sulla politica di classe di tipo agricolo, 78-79
Moore, G.E., 96
moralità
– teoria di Durkheim della, 154-157
– universalistica, società basata sulla, 152

Neandertal, Uomo di, scoperta dell', 24
neoclassica, economia, 39-40
– sviluppo dell', 19-21

O'Connor, James, sul complesso militare–industriale, 72-73
opposizione agli antropologi razzisti, 25
ordine sociale, sociologia come scienza dell'– nella tradizione durkheimiana, 132-139
organizzazioni
– controllo economico all'interno delle organizzazioni, 75
– ecologia competitiva delle, 75
– come forma di lotta per il potere nella tradizione del conflitto, 70-75
– lotta di classe in miniatura all'interno delle, 74
– modello del conflitto per il potere all'interno delle, 76-78
– razionalità funzionale (o formale) nell'attività delle, 70-71
– tecniche di controllo nei confronti delle, 75
Le origini sociali della dittatura e della democrazia (*Social Origins of Dictatorship and Democracy*), 79

paradossi della razionalità, 111-115
Pareto, Vilfredo, nello sviluppo della teoria economica, 20
parlare (*talk*), forme del, secondo Goffman, 203-205
parlare da solo, secondo Goffman, 203-204
Parsons, Talcott, 97, 118
– funzionalismo al livello macro di, nella tradizione durkheimiana, 145-147
– sugli scritti di Weber, 71-72
partiti politici, nella teoria multidimensionale della stratificazione di Weber, 67-69
Peirce, Charles Sanders
– emozioni nella logica di, 182
– metafisica di, 180
– pragmatismo di, nella tradizione microinterazionista, 179-183
pensiero
– intellettuale
– – università medievali e, 5-7
– sociale
– – ed esploratori, 12
– – nella Grecia antica, 3-5
– – negli imperi agrari, 2-5
– sociologia del, nella tradizione microinterazionista, 185-188

Platone, filosofia sociale di, 4
politica
– di classe di tipo agricolo, secondo Moore, 78-79
– della classe urbana, secondo Calhoun, 79-80
– dei matrimoni nelle società, 169-170
– nella società antica, i rituali come fondamento della, 150-151
potere, crescita del potere della classe operaia, 55
potere, gruppi di, *vedi* gruppi di potere
potere, lotta per il, all'interno delle organizzazioni nella tradizione del conflitto, 70-75
potere, modello del conflitto di potere all'interno delle organizzazioni, 76-78
potere, rituali del, *vedi* rituali
potere all'interno delle organizzazioni, lotte per il, nella tradizione del conflitto, 70-75
Power and Prestige, 77-78
pragmatismo di Peirce nella tradizione microinterazionista, 179-183
preghiera come rituale privato nella tradizione durkheimiana, 166
prigioniero, dilemma del, 91, 115-116
problema del *free rider*, 91, 114-115
professioni, approccio interazionista simbolico alle, 190-191
professori di economia, ruolo dei
– in Francia, 20
– in Germania, 19-21
proprietà
– classe sociale e, 46-47
– rituale, rivoluzioni riguardanti la, 153-154
– sessuale, stratificazione sessuale e, 60
– sistema di culto e, 152
protezione, rendita di, 91, 115-116
psicologia
– clinica, origini della, 23
– come disciplina, evoluzione della, 21-23
– origini della, 21
– sociale, origini della, 30
– sperimentale, origini della, 21

Quesnay, François, dottrina fisiocratica di, 13
The Question of Class Struggle, 79-80
Quetelet, Adolphe, teoria della fisica sociale di, 28

Rawls, John, 123-124, 127, 130
razionalità, 88-91, 111-115, 121-122
– funzionale (o formale), nell'attività delle organizzazioni, 70-71
– limitata, 112
– paradossi della, 111-115
– sostanziale, nell'attività delle organizzazioni, 70
razionalizzazione delle istituzioni, secondo Weber, 63
razzismo in antropologia, opposizione al, 25
reato, nella tradizione durkheimiana, 173-174
religione(-i)
– approccio pragmatistico di James alla, 179
– ed economia nel mondo antico, 152
– e famiglie, 158-159
– come fondamento della legge nel mondo antico, 151
– nel funzionalismo a livello macro di Parsons, 145-147
– guerre di, e vita intellettuale, 8-11
– rituali e, nella società moderna, 158-159
rendita di protezione, 124-125
reti di scambio rituali, nella tradizione durkheimiana, 165-172
Ricardo, David, sul conflitto economico, 40
ricchezza, teoria della distribuzione secondo Lenski, 77-78
La ricchezza delle nazioni (*Wealth of Nations*), 13
ricerca antropologica
– modello evoluzionistico per la, 24
– selezione naturale e, 24
Rinascimento
– radici sociali delle scienze naturali nel, 7-8
– risveglio delle università nel, 8
– umanesimo nel, 7
– vita intellettuale nel, secolarizzazione della, 7-8
rituali
– delle buone maniere, 160
– città antiche basate sui, 150
– come fondamento della stratificazione, secondo W. Lloyd Warner, 157-159
– dell'interazione
– – culture di classe e, 161-165
– – stratificazione e, 160-161
– politica dell'antichità basata sui, 150-151
– del potere, 162-163
– e religione nella società moderna, 158-159
– secolari, stratificazione e, 159
– sociali, nella tradizione durkheimiana, 138
– teoria durkheimiana dell'antropologia sociale e, 148
– teoria dei – di Durkheim, 156-157
– vita familiare basata sui, 149-150
rivoluzione(-i)
– riguardante la proprietà rituale, 153-154
– teoria delle – basata sul crollo dello stato, 82
– teoria di Engels sulla, 56-57
Romanticismo, nascita del, 16
ruolo, teoria del, nella tradizione microinterazionista, 191-192
Russia, università della, la psicologia nelle, 22

Sacks, Harvey, analisi della conversazione di, 200
Sartre, Jean–Paul, esistenzialismo di, 196
scambio di doni, economia e, 168-169
scambio di doni, sistema di, la scienza come, 170-171
scambio sociale, 88-91, 98-101

– magia dello, 166-169
scelta pubblica, teoria della, *vedi* teoria della scelta pubblica
scelta razionale, 88
– anomalie della, 113
Schegloff, Emanuel, analisi della conversazione secondo, 200
Schelling, Thomas, 100
Schur, Edwin, sull'approccio interazionista simbolico alla devianza, 191
Schutz, Alfred
– sulla fenomenologia sociale, 196
– sulla sociologia della coscienza, 194
scientifico, metodo, nel *Suicidio* di Durkheim, 133-134
scienza
– definizione di, 1
– come un sistema di scambio di doni, 170-171
– sociologia della, 50
scienza(-e) sociale(-i)
– affermarsi delle, 1-33
– Illuminismo e, 11-12
– nascita delle, 3
– sviluppo delle diverse discipline delle, 17-26
scienze naturali nel Rinascimento, radici sociali delle, 7-8
Scozia, università della – e vita intellettuale, 10-11
Scuola di Francoforte di ispirazione marxista, 69-70
scuole pubbliche, istituzione delle – in Germania, 13-15
sé
– concetto del sé secondo Mead, 185-186
– immagine del sé nello sviluppo della mente, 188
– multiplo, secondo Mead, 186
selezione naturale, ricerca antropologica e, 24
Selznick, Philip, sulla lotta per il potere all'interno delle organizzazioni, 74
semantica, logica di Peirce e, 182
semiotica, nella tradizione microinterazionista, 181-182
simbolismo, teoria durkheimiana del, 154-157
Simmel, George, nella teoria funzionalista del conflitto, 83-87
Simon, Herbert, 112-113
sintassi, logica di Peirce e, 182
Il sistema mondiale dell'economia moderna (*The Modern World System*), 80
sistema di scambio di doni, la scienza come un, 170-171
Skopcol, Theda, su rivoluzione e crisi, 81-82
Smith, Adam, sull'economia del *laissez faire*, 13, 93-94, 130
società
– antica, classi sociali nella, 46
– basata sulla moralità universalistica, 152
– capitalistica, classi sociali nella, 47
– come catene rituali di interazione, 171-172
– classificazione di Montesquieu delle, 141
– feudale, classi sociali nella, 47
– livello conscio e livello inconscio della, nella tradizione durkheimiana, 139
– macrostruttura della, nella tradizione durkheimiana, 139-147
– e magia, 166
– nella mente, nella tradizione microinterazionista, 183-185
sociologia
– affermazione della, 27-33
– Comte come fondatore della, 142
– della coscienza, nella tradizione microinterazionista, 193-199
– interesse della – per la politica, 28
– del linguaggio e della conoscenza nella tradizione microinterazionista, 199-209
– origini della, 27
– del pensiero nella tradizione microinterazionista, 185-188
– della scienza, 50
– come scienza dell'ordine sociale nella tradizione durkheimiana, 132-139
– specificamente americana, 175-179
– – radici tedesche della, 175-176
– storica
– – età d'oro della, 80-82
– nelle università, 28-33
soddisfazione, 112-113
solidarietà
– meccanica, società basata sulla, 152
– rituale, lotta di classe e, 149
– teoria razionale della, 116-118
Spencer, Herbert, sulla morfologia sociale, 96, 97, 118, 142-143
Staatwissenschaft, tradizione del conflitto e, 9, 12
Stati e rivoluzione sociale (*States and Social Revolutions*), 81
Stati Uniti
– teorie economiche negli, 20-21
– università degli
– – la psicologia nelle, 21-22
– – la sociologia nelle, 29
stato, 123-126
storia
– concezione della – di Weber, 64
– come cronaca, nella tradizione della Grecia antica, 4-5
– della cultura, antropologia e, 25
– innalzamento del livello degli studi della, 17-18
– professionalizzazione della, 17-18
– punto di vista di Weber sulla, 64
– sociologia della, età d'oro della, 80-82
– tradizione del conflitto e, 35-36
stratificazione, *vedi anche* teoria multidimensionale della stratificazione di Weber

– fondamento rituale della, secondo W. Lloyd Warner, 157-159
– rituali dell'interazione e, 160-161
– rituali secolari e, 159
– scambio di doni e, 169
– sessuale, teoria di Engels sulla, 58-60
– teoria multidimensionale di Weber della –, 63-69
Il suicidio, metodo scientifico nel, 133-134
Sumner, William Graham, 96, 97
sviluppo, della mente nell'infanzia, 187

tecniche di controllo sulle organizzazioni, 75
teorema di Thomas, 189
teoria
– dell'alleanza di Lévi–Strauss nella tradizione durkheimiana, 169-171
– delle catene rituali di interazione (IR), nella tradizione durkheimiana, 171-172
– funzionalista del conflitto, 83-87
– meadiana della mente, 185-188
– multidimensionale della stratificazione di Weber, 63-69
– – i ceti nella, 65-67
– – la classe nella, 64-65
– – i partiti nella, 67-69
– razionale della solidarietà, 116-118
– dei rituali di Durkheim, 156-157
– del ruolo nella tradizione microinterazionista, 191-192
– della scelta pubblica, 88, 126
Thomas, W.T., teorema di, 189
Tilly, Charles, 124
Tocqueville, Alexis, de, nello sviluppo della sociologia, 28
Tönnies, Ferdinand, sui tipi della volontà umana, 175-176
tradizione del conflitto, 1, 35-87
– contributo di Karl Marx alla, 36-41
– Engels e la, 41-60; *vedi anche* Engels, Friedrich
– funzionalista, 83-87
– momenti fondamentali della, 36
– *Staatswissenschaft* e, 9
– storia e, 35-36
– tradizione sociologica del, 9
– Weber nella, 60-69
tradizione durkheimiana, 1, 131-174
– antropologia sociale e, 148-165
– aspetti macro e aspetti micro nella, 140
– contributo di Comte alla, 142
– contributo di Montesquieu alla, 140-142
– contributo di Spencer alla, 142-143
– il funzionalismo nella, 144-147
– futuro della, 173-174
– macrostruttura della società nella, 139-147
– Merton nella, 144-145, 147
– momenti fondamentali della, 132
– Parsons nella, 145-147
– retaggio sociologico della, 9
– reti rituali di scambio nella, 165-172
– seconda corrente della, 148-165
– sociologia come scienza dell'ordine sociale nella, 132-139
tradizione microinterazionista, 2, 175-214
– Cooley e la, 183-185
– interazionismo simbolico nella, 188-192
– momenti fondamentali della, 176
– pragmatismo nella, 179-183
– – di Peirce, 180-183
– radici tedesche della, 175-176
– sintesi della, 205-209
– sociologia della coscienza nella, 193-199
– sociologia del linguaggio e della conoscenza nella, 199-209
– sociologia del pensiero nella, 185-188
Turner, Ralph, sulla teoria del ruolo, 191-192
Tylor, Edward, 25

umanesimo nel Rinascimento, 7
università
– autonomia delle, evoluzione dell', 5
– e Chiesa nell'Europa medievale, 5-6
– francesi, riforma delle, 15
– medievali, pensiero intellettuale e, 5-7
– rinascita delle, nel Rinascimento, 8
– rivoluzione nell'orientamento religioso all'interno delle–, orientamento alla ricerca, filosofi e, 177-179
– sociologia nelle, 28-30
– specializzazione nelle, 17
– tedesche, rivoluzione nelle, 13-15
– vantaggi per le – in quanto organizzazioni formali, 16
Uomo di Neandertal, scoperta dell', 24
utilitarismo, 88-97, 109, 118, 123, 126, 129-130

vantaggi, per le università in quanto organizzazioni formali, 16
Vestehen, concetto di Weber del, 62, 140
vita intellettuale
– dopo il conflitto Chiesa/Stato
– – in Francia, 9
– – in Germania, 9
– – in Inghilterra, 9-10
– nel Rinascimento, 7-8
– – secolarizzazione della, 7-8
vita sociale, modello teatrale della – di Goffman, 77

Waller, Willard, 101-102, 105
Wallerstein, Immanuel, sul meccanismo che guida le società umane, 80-81

Walras, Léon, nello sviluppo della teoria economica, 19
Warner, W. Lloyd, sul fondamento rituale della stratificazione, 155, 157-159
Weber, Max
– battaglie di, per far accogliere nel mondo accademico la sociologia, 31
– concetto del *Vestehen*, 62, 140
– idealismo di, 62-63
– idee di, e fusione delle idee marxiane e weberiane nel XX secolo, 69-87
– razionalizzazione delle istituzioni ad opera di, 63
– sociologia moderna del conflitto e, 69
– teoria di, sulla teoria della famiglia, 59
– teoria multidimensionale della stratificazione, 63-69
– nella tradizione del conflitto, 60-69
– *Vestehen*, concetto del, 62, 140
White, Harrison, sui mercati, 75, 120-121
Williamson, Oliver, 121-122
Willer, David, 100
Wittfogel, Karl, nella tradizione moderna del conflitto, 70
Wundt, Wilhelm, come psicologo sperimentale, 21
Wuthnow, Robert, 80

PRIMA
CHE IL LIBRO SCIENTIFICO MUOIA

Il libro scientifico è un organismo che si basa su un equilibrio delicato.
Gli elevati costi iniziali (le ore di lavoro necessarie all'autore, ai redattori, ai compositori, agli illustratori) sono recuperati se le vendite raggiungono un certo volume.

La fotocopia in un primo tempo riduce le vendite e perciò contribuisce alla crescita del prezzo. In secondo tempo elimina alla radice la possibilità economica di produrre nuovi libri, soprattutto scientifici.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita.

La fotocopia non soltanto è illecita, ma minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la scienza.

Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica è nella situazione di chi raccoglie un fiore di una specie protetta: forse sta per cogliere l'ultimo fiore di quella specie.